GEORGES NOËL

La lógica de Hegel

TRADUCCIÓN DE
Jorge Aurelio Díaz

eun editorial universidad nacional

Acceso Abierto

La lógica de Hegel

Georges Noël

Traducción: Jorge Aurelio Díaz

eun editorial universidad nacional

creative commons

Título original: La Logique de Hegel
Traducción: Jorge Aurelio Díaz

193

N766L Noël, Georges, 1848-1913

La lógica de Hegel / Georges Noël ; tr. Jorge Aurelio Díaz. —
Bogotá : Editorial Universidad Nacional, 1995.
220 p.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
2. Lógica I. Tít.

BEM - Sección Catalogación U.N.

© 1933, Librairie Philosophique J. Vrin
París, Francia

© 1995, Editorial Universidad Nacional
Apartado Aéreo 14490 • Tel.: 368 1287 • Fax: 221 9568
Bogotá, Colombia

ISBN: 958-17-0145-1
Primera edición en castellano: octubre, 1995

Diseño carátula: Gustavo Zalamea
Preparación editorial: Editorial Universidad Nacional

CONTENIDO

ADVERTENCIA 9

PREFACIO 11

EL IDEALISMO ABSOLUTO Y LA LÓGICA ESPECULATIVA 15

LA DOCTRINA DEL SER 39
- Ser 39
- Cualidad 41
- Pasaje a la cantidad 47
- Cantidad 49
- Pasaje a la medida 55
- Medida 59

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA 69
- Esencia 70
- Pasaje al fenómeno 80
- El fenómeno 86
- Pasaje a la efectividad 92
- Efectividad 94

LA DOCTRINA DEL CONCEPTO 103
- Concepto subjetivo 108
- Objetividad 120
- Idea 125

LA LÓGICA EN EL SISTEMA 133

EL DOGMATISMO DE HEGEL 159

HEGEL Y EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XIX 185

CONCLUSIÓN 209

a Jules Lachelier

ADVERTENCIA

CONVIENE SEÑALAR QUE Noël comenta la *Ciencia de la lógica* y no la pequeña lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Las discrepancias entre ambos textos no son grandes; se concentran en la doctrina de la esencia y en el estudio sobre el silogismo.

Hemos querido mantener el estilo del autor, con frases cortas y sin temor a repetir términos, para no sacrificar nada de su claridad. Lo que con ello pueda perder la elegancia del estilo, esperamos que lo gane la fluidez de la lectura. También hemos conservado el empleo de mayúsculas, minúsculas y de las negrillas, tal como lo hace Noël, aunque, como lo verá el lector, es un tanto irregular. Las notas al pie de página son del traductor. Las citas de Hegel que van entre comillas pertenecen a la *Lógica*, pero el autor no señala paginación.

Aunque la obra de G. Noël data de 1897, continúa siendo hoy uno de los comentarios breves a la *Lógica* de Hegel que mejor servicio presta a quien desea abordar esa difícil obra hegeliana, considerada como uno de los monumentos más grandiosos de la filosofía occidental. Aunque algunas consideraciones muy ligadas al momento histórico en el que se escribió la obra puedan carecer hoy de interés, el análisis que hace del pensamiento de Hegel resulta muy esclarecedor, sobre todo en cuanto lo confronta con los resultados de la filosofía crítica de Kant. A diferencia de otros comentarios mayores, éste tiene la gran ventaja de poder ser leído sin un conocimiento previo de la obra de Hegel.

Jorge Aurelio Díaz

PREFACIO
A LA EDICIÓN FRANCESA

PARA ENCONTRAR ENTRE nosotros[1] algún trabajo importante consagrado a Hegel, hay que remontarse a las traducciones y a los estudios de A. Véra[2]; es decir, a una época ya un poco vieja. Parece que el esfuerzo tan considerable intentado por este filósofo, para propagar entre nosotros el conocimiento del hegelianismo, no logró sacudir la indiferencia del público, ni modificar profundamente sus prejuicios. Esta constatación debería desalentar cualquier nuevo intento en el mismo sentido. Sin embargo, si observamos con cuidado, vemos que las circunstancias han cambiado. Cuando el señor Véra se propuso aclimatar en Francia la filosofía de Hegel, el público no estaba en absoluto preparado para comprenderla. Los filósofos se dividían en dos campos hostiles: los espiritualistas eclécticos, aferrados a fórmulas estrechas y superficiales como a dogmas indiscutibles, y los positivistas que se inclinaban, en su mayor parte, hacia el materialismo. Por lo demás, unos y otros parecían más preocupados por combatir a sus adversarios que por comprenderlos. Los primeros se jactaban de representar la gran tradición filosófica, pero lejos de profundizar o ampliar las doctrinas que el pasado les había legado, se empeñaban en rebajarlas al nivel del sentido común. Los otros proclamaban muy alto la necesidad de renunciar a toda especulación trascendente, pero de hecho trabajaban, más o menos conscientemente, para restaurar la más burda de todas las metafísicas. La rutina y el prejuicio dominaban completamente. No se encontraba por ninguna parte, junto a una preocu-

---

1. Se refiere al ámbito de la cultura francesa del siglo XIX; recordemos que Noël escribe en 1897.

2. A. Véra publicó una traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y otra de la *Ciencia de la lógica*, así como varios estudios sobre Hegel, entre los cuales cabe señalar una *Introduction à la Philosophie de Hegel* (1886).

pación real por la verdad filosófica, un esfuerzo concienzudo por descubrirla. Kant y su criticismo habían quedado sin influencia tanto sobre los unos como sobre los otros. Los eclécticos no veían en él más que a un escéptico, y los positivistas a un metafísico.

Muy diferente es la situación actual. Los filósofos han dejado de cerrar los ojos ante los resultados de las ciencias experimentales; los científicos han comprendido que la ciencia positiva no responde, ni podrá tal vez responder nunca, a todas las cuestiones que interesan legítimamente al espíritu humano. La lectura de los psicólogos ingleses nos ha enseñado el sentido, el alcance, así como los límites de las explicaciones empíricas. Las enseñanzas de Lachelier, así como los trabajos de Renouvier y de su escuela, han difundido entre nosotros el conocimiento y la comprensión de las doctrinas kantianas[3]. Estas han llegado hasta alcanzar poco a poco una influencia predominante sobre los espíritus filosóficos. Pero si el criticismo ha abierto una nueva era para la especulación, si ya no es posible, después de Kant, contentarse con el empirismo asociacionista o retornar al racionalismo cartesiano, tampoco podríamos quedarnos con las soluciones kantianas.

Se puede decir que Kant suscita tantas preguntas como las que resuelve, y que su sistema, de una originalidad tan profunda, no tiene suficiente coherencia como para que uno pueda detenerse en él sin buscar unificarlo más completamente y, por consecuencia, desarrollarlo en uno u otro sentido. Las dificultades con las cuales nos debatimos hoy, aquellas contra las que los más originales de nuestros filósofos ensayan con mayor o menor éxito los recursos de la dialéctica más ingeniosa, son dificultades inherentes a la filosofía kantiana. No pasaron inadvertidas a los sucesores inmediatos de Kant. Al comienzo de este siglo (siglo XIX) se produjo en Alemania un esfuerzo enérgico y sostenido para resolverlas. Dos generaciones de

3. Jules Lachelier (1832-1918), a quien Noël dedica su obra, fue un representante de la tradición idealista francesa; defendió un "positivismo espiritualista" opuesto al positivismo de Comte. Sobre su pensamiento escribió el mismo Noël un trabajo titulado "La philosophie de Lachelier", en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1898). En cuanto a Charles Renouvier (1815-1903), fue un adalid del "neocriticismo francés", paralelo al neokantismo alemán. Escribió un libro titulado *Critique de la doctrine de Kant* (1906). Noël se referirá a su pensamiento en el capítulo VII.

pensadores eminentes se dedicaron a ello consecuentemente, y el sistema de Hegel puede ser considerado como el más completo resultado de esos trabajos sucesivos. Es entonces natural que nos volvamos hacia este sistema para buscar si contiene acaso la solución, si no total, al menos parcial, de los problemas que nos preocupan.

Para aventurarnos por este camino tenemos, por otra parte, el ejemplo de nuestros vecinos del otro lado del Canal de la Mancha, cuya situación filosófica presenta tantas analogías con la nuestra. En estos últimos años se ha producido en Inglaterra un verdadero renacimiento del hegelianismo. William Wallace tuvo que reeditar hace dos años su traducción de la *Lógica*. Al mismo tiempo tradujo por primera vez la *Filosofía del espíritu*. Han aparecido numerosas obras que tratan de la filosofía hegeliana o que se inspiran visiblemente en ella.

Si entre nosotros no sucede lo mismo, al menos se puede señalar que el nombre de Hegel, que hasta hace poco tiempo parecía por completo olvidado, vuelve a encontrarse con bastante frecuencia en la pluma de nuestros más autorizados filósofos. Fouillé, en particular, lo cita varias veces en sus dos últimos libros: *El movimiento positivista* y *El movimiento idealista*.

En pocas palabras, éstas son las consideraciones que nos han animado a entregar al público la presente obra. Aunque desde el primer momento fue compuesta con miras a su actual publicación, apareció ya en forma de artículos en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dirigida por Xavier Léon y editada por Colin et Cie.

EL IDEALISMO ABSOLUTO Y LA LÓGICA ESPECULATIVA

CIERTAMENTE LA FILOSOFÍA de Hegel no es desconocida en Francia, pero se puede decir que se la conoce mal. La mayor parte de nuestros filósofos no se dignan estudiarla y mantienen frente a ella las más extrañas prevenciones. Si el pensamiento hegeliano ha ejercido alguna influencia sobre nosotros, es de manera indirecta y sobre todo en el campo de las investigaciones históricas. La especulación filosófica apenas la ha sentido. De los grandes pensadores allende el Rin, Kant es el único que se ha aclimatado entre nosotros. Ha llegado a ser para nosotros un clásico, si no el clásico por excelencia. Pero quienes vinieron después de él y se consideraron sus continuadores, nos parecen como discípulos infieles que habrían intentado en vano eludir la condena definitiva que él había pronunciado sobre la metafísica. Hegel, en particular, habría utilizado, en esta tarea estéril de reacción, un genio filosófico de primer orden. En esta forma se encuentra juzgado sumariamente y condenado, aquel a quien Taine pudo definir: *Spinoza completado por Aristóteles*.

Ya es hora de apelar contra esta justicia sumaria y de reaccionar contra estas prevenciones tenaces. Es lo que, por nuestra cuenta, intentaremos hacer en este estudio sobre la lógica hegeliana. Sin pretender abarcar la doctrina de Hegel en su conjunto, ni seguir al autor en su audaz marcha a través de todos los campos de la especulación filosófica, nos detendremos ante aquella de sus obras que contiene y resume todas las otras. Nos esforzaremos para hacerla comprender, es decir, para desechar los prejuicios que impiden captar su verdadera significación. En una palabra, nos esforzaremos por mostrar que, a pesar de las imperfecciones que pueda tener, sigue siendo uno de los monumentos más sólidos del pensamiento moderno.

Parece como si desde Descartes, a través de la diversidad de sistemas, la filosofía hubiera perseguido la demostración de esta tesis negativa: ningún pensamiento (percepción o concepto) lleva en sí la marca de la objetividad; ninguno, tomado en sí y en estado de aislamiento, nos garantiza la realidad de lo que nos representa. Esta conclusión brota con rigor de los sutiles análisis de Berkeley y de Hume. Kant la hace propia, pero, y aquí está su originalidad, le da un sentido positivo y se libra así del escepticismo universal que parecía implicar. Si la objetividad no está en la percepción tomada en sí, es porque ella reside en el acuerdo y la armonía de todas las percepciones. La verdad de éstas consiste en que las podemos concebir enlazadas unas con otras de manera que conformen un todo; en que su orden en el tiempo y en el espacio está determinado por leyes universales, ellas mismas independientes del espacio y del tiempo. Sin embargo, estas fórmulas no parecen contener nada en realidad nuevo. Las encontramos también en Descartes, en Leibniz, en el mismo Hume. ¿No es acaso la incoherencia intrínseca de nuestros sueños lo que nos prueba su inconsistencia? Por ello el mérito de Kant no consiste tanto en haber tenido esta concepción de la objetividad, presentida antes que él por la mayoría de los filósofos, como en haberse detenido en ella, en haberla profundizado y en haberle desarrollado las consecuencias.

Si puras modificaciones del yo nos revelan un mundo de objetos, si éste se constituye para nosotros de seres y de hechos, es porque la ondulante diversidad de nuestras sensaciones se deja reducir a la unidad; es porque, gracias a una serie de síntesis espontáneas, las podemos reagrupar en percepciones que se dejan subsumir por un pequeño número de categorías, según ciertos principios simples. El mismo yo, en tanto que lo consideramos como un ser en relación con otros seres, no existe sino bajo las mismas condiciones. Fuera de esta síntesis, que constituye el conocimiento, ninguna realidad nos es dada; ni cuerpo, ni espíritu; nada. Se sigue de ahí que las categorías y los principios del entendimiento, que expresan las condiciones absolutas de la realidad cognoscible, son anteriores lógicamente a la experiencia, es decir, *a priori*. De ello resulta también que tales categorías y principios se aplican de manera incondicional a toda experiencia posible y que expresan las leyes más generales de la naturaleza y también del pensamiento. Concebir un mundo que no estuviera sometido a estas leyes, más

aún, un proceso subjetivo de sensaciones que no estuviera regido por ellas, sería una hipótesis contradictoria, porque solamente de ellas puede tener unidad tanto el sujeto como el objeto. Sin duda que la sensación, materia del conocimiento, es heterogénea con respecto a su forma, pero lo que se nos da no es ni la forma pura, ni la pura materia, ni siquiera la una y la otra independientes de su relación. Ninguna de las dos tiene realidad fuera de su síntesis indisoluble; únicamente la abstracción las distingue, pero sin poder aislarlas.

Así, el objeto del conocimiento no se coloca ya ante el espíritu como una existencia independiente, indiferente, refractaria a su actividad. El objeto no existe sino como objeto de una ciencia posible. Su relación con el conocimiento constituye su determinación más profunda. Lo real es cognoscible por esencia y como por definición. Su inteligibilidad conforma toda su realidad. La naturaleza es la misma ciencia bajo la forma de la exterioridad. Está ante nosotros como un libro que no existe sino para ser comprendido. Es el pensamiento en sí, que en el espíritu llegará a ser pensamiento para sí. Por lo tanto los seres no tienen sino la apariencia de una subsistencia independiente. Todas las cosas están afectadas por una doble relatividad. Cada una no existe sino por su relación con todas las demás, y todas juntas no existen sino por su relación común con el sujeto pensante. Éste deviene, por consiguiente, el centro absoluto del universo real. Todo parte de él y todo culmina en él.

Sin embargo, la tesis kantiana presentada así resulta equívoca. Parece admitir al menos dos interpretaciones opuestas; más aún, contradictorias. Todo depende de la idea que se tenga del sujeto, de ese yo pensante que se erige así como medida de toda realidad. ¿Es el sujeto individual, un yo determinado, el mío o el tuyo, o el de Kant? En este caso el idealismo trascendental no sería más que una forma renovada de la sofística griega. El aparato complicado de la crítica kantiana no lograría sino volver a presentar el escepticismo de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. ¿Se trata, por el contrario, de un sujeto universal e impersonal, no de tal espíritu particular, sino absolutamente del espíritu? Entonces el sistema no es otro que el idealismo absoluto y, desarrollado de manera consecuente, llegará a ser el hegelianismo.

Kant, sin embargo, rechaza expresamente ambas interpretaciones de su pensamiento. Ese espíritu que en su sistema ocupa el puesto eminente que hemos indicado, no es ni el yo individual, ni el yo o espíritu universal, sino el espíritu humano. Por consiguiente, la verdad que nos resulta accesible vale de manera absoluta y universal para nosotros en tanto que hombres, pero está muy lejos de ser la verdad absoluta. Por el contrario, es una verdad por completo relativa y, por consiguiente, relativa de manera esencial. Nuestra estructura mental no es necesariamente la de todos los seres pensantes y su imperfección parece testificar sobre su contingencia. Por ello nos está vedado para siempre conocer el fondo de las cosas. Vemos lo que son para nosotros, pero su ser en sí se nos escapa. La ciencia es posible, pero con la condición de que permanezca siendo una ciencia de apariencias, es decir, una apariencia de ciencia. La metafísica que pretende elevarse por encima de las apariencias y alcanzar la realidad absoluta, no es más que la ilusión de un pensamiento todavía ingenuo, ignorante de sus límites infranqueables.

Si Kant se mantiene en este punto de vista, no lo hace por un puro prejuicio o por simple falta de audacia. Es cierto que sus preocupaciones morales ejercieron una indiscutible influencia sobre sus especulaciones, pero sería por lo menos temerario pretender que le dictaron sus conclusiones. Estas brotan con bastante naturalidad de la idea que él tenía del espíritu humano, la cual se explica, a su vez, por su método exclusivamente analítico. Atento a distinguir las diversas operaciones de la inteligencia, llega a desconocer la unidad propia de la vida psíquica. La sensibilidad y el entendimiento, el entendimiento y la razón, la razón teórica y la razón práctica, finalmente la facultad de juzgar, son para él poderes distintos y, en ciertos aspectos, independientes. Si constituyen un todo único es sólo porque concurren a un mismo fin, por su colaboración a una obra común. Así la unidad del espíritu humano es casi como la de una máquina. Era ciertamente difícil identificar con el espíritu universal y absoluto este mecanismo complicado y de apariencia artificial. El principio de donde las cosas tienen su unidad debe ser, tomado en sí, soberanamente uno.

Sin embargo, la posición media en la que Kant cree poder mantenerse es lógicamente insostenible. Una verdad universal y necesaria pero que no es tal sino para el espíritu humano, es, en el fondo,

una concepción contradictoria. La universalidad y la necesidad, o son incondicionales o no son. ¿Cómo puedo saber que tal principio vale universalmente para todos los hombres? ¿Por la experiencia? Además de que es muy difícil obtener tal experiencia, ella nunca podría probar nada. Prejuicios que fueron universales se demostraron luego como falsos y hoy son rechazados universalmente. Por otra parte, según el mismo Kant, la experiencia otorga sólo una generalidad precaria, nunca la universalidad y menos aún la necesidad. ¿La razón de mi afirmación es simplemente, como parece, que el principio en cuestión se me muestra como necesario y universal, o más bien que no puedo rechazarlo sin renunciar con ello a pensar? Pero entonces ¿por qué motivo hay que limitar esa afirmación al espíritu humano? Si la necesidad que se me impone es una verdadera necesidad, ella lo es para todo espíritu, ya sea humano, diabólico o divino. Si es una necesidad aparente, debida a alguna particularidad de mi estructura mental ¿cómo puedo saber que esta particularidad se encuentra también en todos mis semejantes? Ni siquiera puedo estar seguro de que tal particularidad no sea un estado mío contingente y transitorio. Lo que hoy me parece evidente, podría mañana parecerme absurdo, y los juicios contradictorios serían igualmente legítimos y verdaderos, ya que ambos expresan mi constitución mental en el momento en que los enuncio. No hay muchas verdades apropiadas a diversas clases de espíritus. La verdad o es una o no es. Kant creyó salvar la ciencia sacrificando la metafísica; una y otra deben subsistir o perecer juntas. La alternativa que él creía poder descartar, aparece a todas luces inevitable. El idealismo trascendental no es más que una variante del escepticismo empírico de Hume, o su verdadero nombre es idealismo absoluto.

El sistema de Hegel no es sino el de Kant, deslastrado de sus inconsecuencias. No ha hecho más que desarrollar entera y armoniosamente los principios fecundos que éste había planteado. El esbozo genial, pero incompleto e incoherente, dejado por Kant, alcanza con Hegel la perfección de la obra completa. El mérito de esta culminación no le pertenece, por lo demás, exclusivamente a Hegel. Otros filósofos contribuyeron generosamente a ello. En particular Fichte y Schelling. El primero percibió de inmediato los dos vicios capitales de la filosofía de Kant. Suprimió con decisión la cosa en sí, como una supervivencia del antiguo dogmatismo, y devolvió con ello al espíritu humano el poder para conocer lo verdadero. Por otra par-

te, en su *Doctrina de la ciencia*, se esforzó por encontrar, bajo la diversidad de las categorías, la unidad esencial de la razón. Llegó hasta inaugurar en esa obra el método dialéctico, del que Hegel se apropiaría. Su sistema es ya un idealismo absoluto, aunque todavía incompleto e imperfectamente desarrollado. La identidad de lo ideal y lo real no se produce allí sino de manera imperfecta, no es todavía más que un **deber ser** (*Sollen*). En otras palabras, el espíritu aún no llega a la conciencia de su infinitud. Es absoluto en el sentido de que no encuentra fuera de él ningún poder que lo someta, pero no logra liberarse de su finitud interna o de su subjetividad. Es el **yo** que se levanta por encima de todas las determinaciones de la existencia y del pensamiento, pero no es todavía sino el **yo**. La naturaleza, por otra parte, no entra en el sistema más que por su aspecto exterior o negativo; no se la considera en sí, sino únicamente en su relación con la libertad. Ella es un obstáculo que la libertad se opone a sí misma con el exclusivo fin de triunfar sobre él y de realizarse mediante su victoria. Schelling hace esfuerzos para remediar este exclusivismo; pero logra más bien hacer resaltar las imperfecciones del sistema, que corregirlas con eficacia. No contento con darle a la naturaleza el lugar que Fichte le había rehusado injustamente, llega a situarla de hecho en el mismo nivel que el espíritu. Preocupado por evitar el idealismo demasiado subjetivo de Fichte, compromete el principio mismo de todo idealismo. En Schelling la doctrina pierde en rigor y coherencia lo que gana en amplitud y comprensión. Tenemos, sin embargo, que contentarnos con estas indicaciones generales, por más insuficientes que sean. Nuestro objetivo no es, en efecto, estudiar los antecedentes del hegelianismo, ni siquiera el sistema en su conjunto, sino sólo una parte de la obra de Hegel, aunque en verdad una parte capital.

Es importante, sin embargo, señalar con claridad el puesto que desempeña esta parte dentro del sistema y, para ello, precisar el punto de vista del idealismo absoluto. Para el dogmatismo anterior a Kant el mundo es un conjunto de cosas en sí o de sustancias dotadas cada una de una subsistencia propia e independiente. Sin duda que estas sustancias tienen entre ellas relaciones, pero esas relaciones se quedan en la exterioridad y no les afectan para nada su ser interno. Podríamos decir que esas sustancias son otros tantos absolutos. Es verdad que los filósofos dogmáticos no permanecieron siempre fieles a esa hipótesis fundamental. Algunos de ellos llegaron, de

manera original, hasta muy cerca del idealismo. No supieron sin embargo desprenderse de ese presupuesto, que continuó siendo la piedra de escándalo de todas sus tentativas. En efecto, conferir a los objetos una existencia absoluta es condenar el conocimiento a permanecer relativo, es decir, en el fondo, a no ser más que una ilusión. Sobre este punto la crítica de Kant es decisiva. La metafísica debe desaparecer o transformarse radicalmente, por el rechazo definitivo de la hipótesis que hasta entonces había considerado como su fundamento indispensable.

La metafísica deberá tomar como punto de partida la hipótesis diametralmente opuesta: la relatividad universal. Las cosas no tienen realidad sino en y por sus recíprocas relaciones. Su existencia en sí no es un dato de los sentidos, ni una conclusión legítima del entendimiento. En el fondo resulta hasta ininteligible y absurda. No es más que el *caput mortuum* de la abstracción. Por ello las relaciones que las cosas mantienen entre ellas y, en particular, las que mantienen con el espíritu que las piensa, lejos de serles accidentales y exteriores, son más bien las que, en su conjunto sistemático, constituyen su verdadera naturaleza. Tal es el punto de vista del idealismo absoluto.

Estas afirmaciones en sí mismas no tienen nada de paradójico; muchas personas hostiles a toda metafísica y prevenidas en particular contra el idealismo, estarían muy dispuestas a aceptarlas. Las ciencias finitas, en efecto, cada una en su campo, demuestran cada vez con más claridad la solidaridad de los seres, la continuidad de la evolución, el carácter relativo y transitorio de las distinciones más profundas y más marcadas. Cualquiera reconocerá pues, de buen grado, que todo es relativo. Pero si esta fórmula es hoy banal, la clara conciencia de su significación y de sus consecuencias, ya no lo es tanto.

Si todo es relativo, si ningún pensamiento, ninguna realidad tiene verdad más que en su relación con todas las otras, es porque cada una tomada en sí, aislada de sus relaciones, es contradictoria y falsa. Es porque todo esfuerzo para reducirla a ella misma y captarla en su independencia absoluta tiene como efecto el suprimirla y destruirla. Es porque, en una palabra, su afirmación exclusiva se convierte inmediatamente en negación. Es también porque al negar-

se, oponiéndose a ella misma su contrario, ella no se suprime sino en apariencia; porque ella se afirma, más bien, y se realiza a través de su negación, en la unidad superior de la cual ella misma y su contrario no son sino momentos. O la relatividad universal no es más que una expresión vaga y vacía, o ella se identifica con esta dialéctica inmanente por la cual las ideas y las cosas no se afirman sino para negarse y continuarse en su negación. Por lo tanto, el ser en sí no es ya ese transfondo misterioso de donde, sin que sepamos por qué ni cómo, emergería el fenómeno. No es más que un momento, el más abstracto de toda existencia, aquel en el cual ella se pone a sí misma en una independencia aparente y provisional; momento en el que, precisamente por no haber manifestado todavía sus contradicciones, ella no ha alcanzado tampoco su verdadera realidad. La cosa en sí es el germen que debe desaparecer en su propio desenvolvimiento. El verdadero ser es aquel que se manifiesta, y su realidad acabada no es más que su expansión fuera de sí.

Esta expansión, sin embargo, sería la dispersión al infinito, la negación universal y absoluta del ser, si no fuera, en el fondo, retorno a sí misma y manifestación de sí misma. Si cada cosa no existe sino por las otras, al fin de cuentas nada existe. La relatividad universal no es en verdad inteligible, a no ser que las existencias relativas se absorban en una unidad final que las suprima, a la vez que las conserve.

Esta unidad fuera de la cual, por hipótesis, no hay nada, es necesariamente por sí misma y no se manifiesta más que a ella misma; en otras palabras, es el pensamiento. Así pues, el ser no existe sino para el pensamiento. Por otra parte, el pensamiento implica al ser, el sujeto implica al objeto. La más abstracta determinación del sujeto es la de ser para sí; pero esta unidad consigo mismo no sería más que una identidad vacía, reducible al fin de cuentas a la abstracción vana del ser, si no fuera el retorno a sí mismo a través de su contrario; en una palabra, si la unidad del sujeto consigo mismo no fuera al mismo tiempo su unidad con el objeto. El objeto y el sujeto, el ser y el pensamiento están así, en el fondo, unidos indisolublemente el uno al otro. El ser se eleva necesariamente al pensamiento, de tal manera que éste no es más que el ser llegado a su perfección. Por otra parte, el pensamiento pone al ser y a los diversos grados del ser como momentos necesarios de su propio desa-

rrollo. De esta forma, en lugar de resultar de ellos, el pensamiento es, por el contrario, su principio. En su relación con su objeto, el pensamiento es entonces, a la vez, uno de los términos y la relación entera. El espíritu, pensándose a sí mismo, piensa al mismo tiempo al universo, y como la relación, el límite, la necesidad, no existen sino por él, y tienen sólo la realidad que él les confiere, él mismo es el absoluto, el infinito, la libertad.

En adelante ya no tiene razón de ser la duda universal. El hombre no está como perdido en un caos misterioso cuyo orden no sería más que la superficie, donde las sustancias se disimularían bajo sus propiedades y las causas tras sus efectos. La naturaleza no es radicalmente heterogénea con respecto al pensamiento. Es el mismo pensamiento bajo una forma exterior que la oculta, a la vez que la revela. Es cierto que el lenguaje de las cosas exige, para ser comprendido, un largo y penoso aprendizaje, pero al menos las cosas no nos mienten. Para conocer a la naturaleza y a Dios, el hombre no tiene que salir de sí mismo. O, si se prefiere, su destino supremo consiste precisamente en salir de sí mismo, en negar su individualidad inmediata, su subjetividad excluyente; en penetrar la naturaleza y elevarse a Dios. Mientras que, ignorándose a sí mismo, el pensamiento erige al ser inmediato como absoluto, se convierte a sí mismo en relativo y de esa manera se niega el saber. Pero una vez que reconoce su error y la relatividad universal de las cosas, el pensamiento se yergue de su caída, retoma su verdadera jerarquía y comprende que él mismo es el absoluto.

Pero ¿cómo se puede demostrar esta tesis fundamental, esta afirmación de la doble relatividad de las cosas (relatividad recíproca y relatividad común con respecto al pensamiento)? En primer lugar, se la puede establecer por el proceso mismo que acabamos de esbozar, por el estudio histórico del desarrollo de la filosofía moderna, desarrollo cuyo resultado normal es esa tesis. Un método esencialmente idéntico, aunque tal vez más riguroso, y que parte del punto de vista de la conciencia ingenua, mejor dicho, del sentido común, consiste en mostrar que no es posible quedarse en él sin contradicciones y que, por correcciones sucesivas, uno va siendo llevado al punto de vista del idealismo absoluto. Hegel siguió este camino en su *Fenomenología del espíritu*, y la obra constituye así la introducción natural a su sistema. Pero la suprema y más riguro-

sa demostración del principio es su desarrollo sistemático, su aplicación a todas las esferas de la naturaleza y del espíritu. Su justificación plena surge de sus mismas consecuencias, de la unidad y de la cohesión que introduce en el mundo natural y en el mundo moral, de la claridad que proyecta sobre los problemas más arduos de la filosofía. La tarea de Hegel será entonces mostrar que la razón, que está en nosotros, es también la razón de las cosas; que ella es el principio y el motor inmanente de la naturaleza y de la historia; que, según su propia fórmula, a pesar de la contingencia aparente de los seres y de los sucesos, todo lo que es real es racional, y que, a pesar de la oposición persistente entre el hecho bruto y las aspiraciones más elevadas del espíritu, todo lo que es racional es real.

Tomar en serio esta tarea es imponerse la obligación de reconstruir idealmente, por un proceso sistemático, el doble mundo de la naturaleza y del espíritu. Hay que mostrar cómo el desarrollo de la idea se adecua al contenido concreto de la experiencia, haciendo desvanecer así la contingencia del hecho empírico. Con frecuencia se le ha reprochado a Hegel este ensayo de reconstrucción racional de la realidad como una tentativa insensata. Sin embargo ¿esa reconstrucción no es el objetivo final de toda ciencia? El astrónomo, el físico, cada uno en su campo y ayudado por las categorías finitas de que dispone ¿no se empeñan acaso en construir un sistema de conceptos que envuelva y encierre los fenómenos observados y que, al reproducir idealmente su evolución, nos presente como necesidad lógica lo que la percepción sensible constata como hecho empírico? ¿No han tenido los más grandes filósofos, desde Aristóteles hasta Leibniz, esta misma ambición? ¿Por qué, lo que está permitido a todos los pensadores, le estaría prohibido a Hegel?

Si la tentativa de Hegel, en lugar de ser juzgada por los resultados obtenidos, como debe hacerse, es condenada de ordinario sin más como intrínsecamente absurda, ello se debe a que los críticos, haciendo uso indebido del sentido literal de algunas proposiciones, le otorgan a su autor pretensiones que nunca tuvo. Todo sistema científico o filosófico es una reconstrucción ideal de lo real, pero los materiales abstractos empleados en esa reconstrucción han sido tomados por análisis del objeto mismo que ellos ayudan a reconstruir. Por lo demás, el resultado que se obtiene al combinarlos, el sistema, por más perfecto que lo supongamos, sigue siendo esen-

cialmente ideal. Se adecua al objeto, pero no se confunde con él. Su función no es suplantarlo, sino explicarlo, hacerlo inteligible. Ahora bien, lo que se le imputa a Hegel es la negación de estas verdades elementales. El habría intentado extraer de la idea más abstracta y más vacía, la del ser en general, todas las determinaciones del pensamiento y de la realidad; habría, por otra parte, concebido su deducción como una cosmogonía en su sentido propio, y pretendido mostrar cómo la más hueca abstracción había engendrado efectivamente toda la realidad material y espiritual.

No hay duda de que Hegel toma el ser como punto de partida de su dialéctica, pero esto no significa que lo tenga como principio absoluto. Por el contrario, insiste todo lo posible en el vacío y la insignificancia de este concepto[1]. Además, su esfuerzo constante consiste precisamente en resaltar el carácter incompleto de los conceptos abstractos que va considerando sucesivamente, y la necesidad, para entenderlos, de ascender a un concepto más concreto. Lejos de hacer de lo abstracto el principio de lo concreto, Hegel se empeña obstinadamente en mostrar que lo abstracto no es comprendido sino por lo concreto. Si parte de lo indeterminado para llegar a lo determinado y si, por consiguiente, éste aparece como el resultado del proceso dialéctico, Hegel declara expresamente y en repetidas ocasiones que eso es una pura apariencia y que el así llamado resultado es en verdad el principio. Es éste el que contiene en sí los momentos incompletos que ha debido atravesar el proceso dialéctico, es él el que permite ponerlos y el que ha hecho posible el proceso mismo. Así pues, si Hegel se propone reconstruir la naturaleza y la historia con la ayuda de elementos ideales, no piensa hacer sino lo que hace por necesidad todo sabio o todo filósofo. De ninguna manera pretende negar que los conceptos que emplea hayan sido sacados por abstracción de esa misma realidad que ellos ayudan a explicar, porque esto sería, en definitiva, suprimir toda relación entre la solución y el problema. Su intención no es prescindir de la experiencia, sino sólo descubrirle el sentido y hacerla inteligible. La grandeza de su obra puede hacer que la juzguemos temeraria, pero no es de ninguna manera absurda.

1. Noël emplea el término *notion* para traducir *Begriff*, nosotros usaremos concepto, por considerarlo más apropiado.

Una vez rechazado este primer reproche, el segundo cae por su propio peso. Si Hegel no se cansa de repetir que él no pretende de ninguna manera sacar una idea relativamente concreta de otra más abstracta, y reconoce expresamente lo vano de semejante tentativa, mal podríamos imputarle la opinión de que lo concreto por excelencia haya salido de lo abstracto, de que la idea pura o lógica haya producido a la naturaleza o al espíritu, ni considerar su dialéctica como la exposición de esa génesis fantástica. Si algunas de sus expresiones pueden ser entendidas en ese sentido, el conjunto de su doctrina protesta contra semejante interpretación. La idea abstracta presupone un concreto del cual ella ha sido sacada. Fuera de ese concreto, o del espíritu que la piensa, ella no es nada, ni podría producir nada. Lejos de poder engendrar la naturaleza y el espíritu, ella no tiene existencia sino en la naturaleza y en el espíritu. Es cierto que Hegel hace de la idea el principio de toda realidad, pero es necesario saberlo entender. Se trata de un principio interno e inmanente, no de un fundamento anterior o exterior. La idea es el principio de toda realidad, en el sentido de que toda realidad se conforma necesariamente a la idea. Un mundo o cualquier orden de cosas radicalmente irracional no podría ser real. Afirmar o suponer simplemente tal mundo, es juntar palabras a las que se priva de toda significación determinada, o caer en la contradicción. La razón contiene todo lo necesario para comprender el universo y, por otra parte, éste debe satisfacer por necesidad todas las exigencias de la razón; eso es todo lo que Hegel quiso decir y pretendió demostrar.

Pero con el propósito de que la razón pueda así ponerse como principio supremo de unidad, como centro viviente del universo en el que llegan a absorberse todas las diferencias y a reconciliarse todas las oposiciones, es necesario, en primer lugar, que ella misma posea esa unidad que ella le confiere a todo lo demás. Es necesario que sus determinaciones propias, es decir, las categorías, en lugar de permanecer aisladas, como por ejemplo en Kant, o unidas únicamente por sus relaciones exteriores, se encadenen y se desarrollen en un sistema regular, en verdad orgánico, que sea en su totalidad la idea absoluta o la misma razón. Esto mismo no es suficiente, porque los miembros de un organismo tienen en cierto sentido una subsistencia independiente. Si fuera del organismo no son ya miembros, al menos son aún algo, mientras que fuera de la razón las categorías no son nada. Más exactamente, tenemos que con-

cebirlas como las fases o los momentos de un solo y único acto perfectamente uno e indiviso, que es la idea absoluta. Que ello sea así en verdad, es todo lo que la lógica hegeliana se propone establecer. Ella es la ciencia de la idea o de la razón en sí, y su resultado más importante es que esta razón es una. Veremos más adelante cuáles son las consecuencias implicadas en esta afirmación.

Para determinar las relaciones recíprocas entre las categorías parece necesario, en primer lugar, obtener su lista completa. Fue lo que intentó Aristóteles por primera vez, pero sin lograrlo. Kant retoma el problema, pero la solución que le da no tiene apenas mayor valor que la de Aristóteles. Parte de una indicación en sí justa: que deben existir tantas categorías como formas diferentes de juicios. Pero esta indicación no hace avanzar ni un paso la solución, porque la determinación de las formas posibles de juicio es tan difícil como la determinación directa de las categorías. Kant creyó zafarse del problema tomando en préstamo de la lógica tradicional, sin examen ni crítica, una clasificación ya hecha de los juicios. Pero el carácter incompleto y arbitrario de esta clasificación reaparece con evidencia en su lista de categorías. Por lo demas, con este término no comprende sino las formas del entendimiento propiamente dicho, excluyendo las de la razón en sentido estricto y las de lo que llama el juicio teleológico. Al fin de cuentas, en Kant las formas del pensamiento no son aprehendidas y determinadas más que de manera empírica e incompleta, de modo que no sólo sus relaciones intrínsecas no son puestas en evidencia, sino que, si tomamos su lista tal cual, estas relaciones resultan imposibles de descubrir.

No parece que pueda lograrse algo mejor siguiendo el mismo método. Es cierto que, encontrándose las categorías en todos nuestros pensamientos, el procedimiento natural para obtenerlas en estado de aislamiento es el analítico. Es el mismo que han empleado aquellos espíritus superiores que, desde los comienzos del saber, han ido desenredando una por una, desde el fondo confuso del pensamiento vulgar, las ideas sobre las cuales reposan nuestros sistemas filosóficos y nuestras teorías científicas. Pero ese método, que en el fondo no es sino un tanteo, es decir, una ausencia de método, no puede sernos suficiente una vez que nos proponemos establecer la lista definitiva de las formas irreductibles del pensamiento. Ante todo ¿cómo asegurarnos de que nuestro análisis es completo y de

que no nos queda nada por descubrir? ¿Cómo podríamos demostrar alguna vez que no contiene otras formas que aquellas que hayamos podido discernir? Sin ello nunca sabremos si nuestra lista es completa. Por otra parte ¿cómo estar ciertos de no haber inscrito en esa lista sino verdaderas categorías? Las categorías son las condiciones necesarias del pensamiento como tal. ¿Cómo estar seguros de que un concepto presenta ese carácter? Para ello sería necesario tener una idea clara y distinta del pensamiento mismo; idea que aún no tenemos. En efecto, si concibiéramos con claridad y distinción el pensamiento en cuanto totalidad de las categorías, éstas *a fortiori* nos serían ya conocidas y no tendríamos nada más que buscar.

Para demostrar la unidad de la razón no se puede, por lo tanto, partir de una lista de categorías establecida previamente y que se supone completa. Tampoco podríamos partir de la razón misma, concebida como totalidad, para sacar de ella por análisis todas las categorías. Esto se concluye con evidencia de la indicación anterior. Toda idea *a priori* que nos hagamos de la razón, por más correcta que pueda ser, tiene que quedarse más o menos vaga o indeterminada. Porque si poseyéramos su idea exacta y precisa, sabríamos ya lo que buscamos.

Queda un solo método posible: partir de la idea más abstracta e indeterminada y, a través de una serie de determinaciones sucesivas, ir encontrando una por una las formas más concretas del pensamiento puro. Pertenece a Fichte la concepción del método, pero no supo aplicarlo con todo su rigor. Toma como punto de partida el Yo, el yo puro, el yo abstracto, vacío de todo contenido. Por más abstracto que sea este concepto, es sin embargo demasiado determinado para constituir el punto de partida. No hay duda de que la relación con un Yo es la condición necesaria de toda existencia y, por ende, el yo está implicado en toda afirmación. Pero está sólo implicado o, en otras palabras, no está allí más que de manera implícita. El yo deberá aparecer necesariamente en el curso del proceso de determinación que constituye el método, pero no tiene ningún derecho para ser afirmado desde el comienzo. Como, por otra parte, el yo es lo opuesto al no yo, al tomar el yo como punto de partida, el filósofo sienta la oposición del objeto y el sujeto como incondicionada; con lo cual se corta la posibilidad de superar esa oposición, y nos vemos condenados a ignorar las categorías por las cuales la ra-

zón absoluta la supera de manera efectiva y se eleva a la unidad definitiva y verdadera. Esto explica el que para Fichte esta unidad se quede siendo un deber puro y simple o, al fin de cuentas, un desiderátum.

Hegel se apropia el método, pero cambia en primer lugar el punto de partida. Para él el comienzo está en el ser. El ser es claramente la más indeterminada y abstracta de todas las categorías. Es con toda evidencia imposible afirmar cualquier cosa de algo, sin que por ello mismo se afirme que ese algo es. Toda otra idea con la que quisiéramos substituir al ser, contendría al ser y además una determinación adicional. El **Yo** de Fichte, por ejemplo, es concebido por fuerza como ser, al mismo tiempo que como yo. El ser es el límite extremo que la abstracción no puede sobrepasar.

Una vez fijado el punto de partida, volvamos sobre el método y tratemos de precisar su concepto. Hemos dicho que el método consiste en una serie progresiva de determinaciones. Es esencial que tales determinaciones no sean de ninguna manera motivadas por consideraciones arbitrarias; es decir, que no sean tomadas desde fuera de la categoría considerada. El método consistirá entonces en poner de relieve el carácter intrínsecamente incompleto de esa categoría, la imposibilidad de pensarla en sí misma y en estado de aislamiento sin caer en contradicción; en mostrar que, tomada en sí misma, la categoría contiene su propia negación. Por lo tanto, ni la categoría considerada, ni su negación, pueden comprenderse por sí mismas. La verdad de ambas y su inteligibilidad deben situarse fuera de ellas, en una nueva categoría que, conteniéndolas a ambas, sea su unidad inmediata.

Este método de oposición y de conciliación ha sido acusado con frecuencia de implicar el rechazo del principio de contradicción. Es necesario que nos entendamos sobre esto. En un sentido, el método hegeliano es, con toda evidencia, la aplicación continua del principio de contradicción. En efecto, si el espíritu no rechazara la contradicción, si pudiera permanecer y complacerse en ella, el proceso dialéctico se detendría por sí mismo o, mejor dicho, no podría comenzar. ¿No se trata acaso de un esfuerzo continuo del espíritu para librarse de la contradicción? Lo que Hegel llega a rechazar es sólo que la contradicción no pueda, en ningún sentido, ser pensada.

Muestra que, en efecto, la pensamos de manera implícita cada vez que pensamos una categoría abstracta y que nos encerramos en ese pensamiento. Esto, por lo demás, es un punto difícil de impugnar, a no ser que neguemos que lo abstracto y lo incompleto lo son en sí mismos y de manera intrínseca, y pretendamos que somos únicamente nosotros quienes les atribuimos este carácter. Pero semejante concepción implicaría la negación de toda relación necesaria entre las ideas o entre las cosas y, por lo tanto, la negación de toda ciencia y de toda realidad.

En el paso de una categoría inferior a otra superior, la nueva categoría (síntesis) no debe ser considerada como extraída de aquella de la cual se partió (tesis), porque lejos de estar contenida en ella, es la categoría superior la que contiene a la inferior. Tampoco debe considerársela como una combinación exterior y artificial de la tesis y de su negación (antítesis). Con respecto a la síntesis, estas dos son términos abstractos, y lo concreto no podría nacer de la simple yuxtaposición de abstracciones. Es un hecho que el espíritu puede pensar estas últimas sin pensar lo concreto. Pero también lo es que no puede quedarse en ese pensamiento, ni considerar esas abstracciones como ideas completas en sí. Es precisamente ese carácter de imperfección intrínseca el que se manifiesta en la contradicción interna de tales abstracciones, y el que la dialéctica se esfuerza por iluminar. Esa contradicción desaparece cuando las abstracciones son conducidas a su unidad, es decir, cuando son puestas en presencia de la idea más concreta de la cual ellas son sacadas, salvo que vuelvan a producirse como contradicción propia de esta idea. Pero esta idea más completa, que explica y suprime la contradicción, no es el resultado de la contradicción. Si la contradicción nos conduce a ella y nos hace descubrirla, no es la contradicción la que la produce. La idea preexistía en nosotros a la percepción de la contradicción, y su presencia, aunque desapercibida, es la que nos ha permitido poner la tesis y la antítesis, así como su relación.

El recorrido dialéctico invierte así necesariamente las verdaderas relaciones entre las ideas. Ascendiendo de lo abstracto a lo concreto, la dialéctica no va del principio a la consecuencia, sino de la consecuencia al principio. El término que para ella es último, en la realidad es primero. Él está presente en todos sus pasos, los motiva y los explica. Hegel no se cansa de repetirlo y de repudiar todo in-

tento de hacer salir lo concreto de lo abstracto, de sacar lo más de lo menos. De ahí que la persistencia con la que se le atribuye ese intento no pueda menos que extrañar a quien se haya tomado el trabajo de leerlo seriamente. La síntesis es la unidad de la tesis y la antítesis, pero una unidad que preexiste a sus elementos y que, en cierto sentido, contiene más que ellos. Estoy de acuerdo en que los elementos son combinados de manera original, cualitativamente diferente de una síntesis a otra. En otras palabras, la síntesis no es precisamente una idea compleja, sino una idea simple, cuya tesis y antítesis no son los elementos que la integran, sino los momentos ideales. Por ello la dialéctica no es una deducción, en el sentido ordinario de esta palabra. No es ni un análisis, ni una síntesis propiamente tales. Si se quiere a toda costa definirla por medio de los términos que designan los métodos empleados comúnmente en las ciencias, podría decirse que es un análisis, pero un análisis que toma necesariamente la forma de una síntesis.

Habiendo obtenido una primera unidad, se procederá con ella como se procedió con el término inmediato del cual se partió, siguiendo así hasta llegar a la idea absoluta, a la categoría suprema, donde todas las contradicciones estarán reconciliadas y que será la unidad de todas las categorías anteriores. A veces se ha puesto en duda la posibilidad que tendría la dialéctica de llegar a un término final y se ha considerado arbitrario aquel que Hegel le asigna. Les parece que el movimiento comenzado debe continuarse indefinidamente, ya que todo término puede ser negado y conformar así la tesis de una antinomia cuya negación sería la antítesis. Esta objeción proviene del desconocimiento de la verdadera naturaleza del proceso dialéctico y, en lo que precede, la hemos refutado de manera implícita. La dialéctica no es un vano formalismo de oposición y de combinación, independiente de la naturaleza de los términos que opone y combina. Estos no son una materia indiferente que se somete a un procedimiento lógico uniforme. En la lógica la materia y la forma se dan la una con la otra y no son, en el fondo, más que dos aspectos de la idea. La dialéctica, por la cual se pasa de una categoría a otra, tiene su fundamento en la naturaleza misma de éstas. La unidad de procedimiento, que por lo demás no es absoluta, ni excluye la diferencia, no reposa sobre un prejuicio, sino que se produce y se impone como un hecho. Además este hecho es una consecuencia natural de la unidad de la razón. Si esto es así, pretender que el

proceso dialéctico no tiene término normal, es sostener que el número de las categorías es infinito o indefinido. Esto significa rehusarle a la razón toda unidad, no sólo la unidad por excelencia que le atribuye el idealismo absoluto, sino también aquella completamente exterior del número determinado. No creemos que se pueda imaginar una tesis más radicalmente absurda.

La aplicación rigurosa del método presenta una seria dificultad, que creemos que se debe señalar. Se trata de no omitir ninguna categoría, para lo cual es necesario asegurarse, en cada paso que se da hacia adelante, de que la unidad superior en la cual vienen a reconciliarse los dos términos de una antinomia es en efecto su unidad inmediata, es decir, que no contiene sino esos términos y aquellos que se han absorbido en ellos, excluyendo cualquier otro término más concreto. Si esta condición no se cumpliera, todas las deducciones ulteriores estarían viciadas de plano. Ahora bien, esto es difícil de verificar. En efecto, las palabras que se emplean para expresar las formas abstractas del pensamiento son, la mayoría de la veces, equívocas, lo que significa que esas mismas formas están definidas y fijadas de manera imperfecta. Por otra parte, no se podrían substituir esas palabras por términos puramente convencionales, ni despojarlas expresamente de todas sus connotaciones usuales, porque ello significaría en efecto definir cada categoría sólo por las categorías anteriores, de las cuales ella es la unidad. Pero entonces resultaría difícil evitar que la dialéctica toda, para cualquiera que no fuera su autor, se redujese a un vano formalismo sin alcance ni significado. La única opción que quedaba era escoger en el lenguaje común el término más adecuado para designar cada categoría, e indicar, mediante aclaraciones y ejemplos, lo que debía conservarse y lo que debía omitirse de la significación usual. Fue lo que hizo Hegel, y corresponde al lector juzgar hasta qué punto lo logró.

En todo caso, la dialéctica por la que asciende Hegel desde el concepto más humilde y vacío hasta el más rico y completo, hasta aquel que al resumir todos los otros se identifica con la razón, no es un método arbitrario, exterior a su objeto. El paso de cada categoría finita a la inmediata superior no expresa una visión subjetiva del espíritu, sino la naturaleza de la categoría considerada. Esa naturaleza consiste precisamente en ser la unidad de las categorías anteriores y, al mismo tiempo, un momento abstracto de una categoría

superior. La categoría no es en sí otra cosa que una determinada fase del movimiento dialéctico que nos expone la lógica. Se puede decir, entonces, que este movimiento es el de la razón misma que, por su actividad interna, se diferencia en sus elementos abstractos y reconstruye su unidad por la síntesis de esos mismos elementos. Así la lógica en verdad no es, como es el caso de las ciencias ordinarias, distinta del objeto que ella estudia. En ella el saber y su objeto son en realidad idénticos. La ciencia de la idea no es, en el fondo, otra cosa que la idea. Es la idea definiéndose a sí misma y elevándose, por su dialéctica inmanente, a la plena conciencia de sí.

La lógica especulativa de Hegel es, ante todo, una lógica en el sentido propio, es decir, una exposición metódica de las formas del pensamiento. Al mismo tiempo es una crítica de la razón pura, no precisamente en el sentido de Kant, sino en el único sentido que puede tener en verdad este término. Querer fijarle sus límites a la razón es un empeño doblemente quimérico. En efecto, por una parte una razón limitada ya no sería la razón. Por la otra, sólo la razón puede criticar a la razón; pero reconocer y definir sus límites es, por ello mismo, superarlos, ya que el conocimiento del límite implica por necesidad un cierto conocimiento del más allá.

Ahora bien, si resulta absurdo querer limitar el uso de la razón en general, no hay nada más importante que fijar los límites propios y el campo de aplicación de cada categoría. Este es precisamente uno de los resultados, y no el menos importante, de la lógica hegeliana. Sin embargo, a pesar de la diferencia en el punto de vista, Hegel está casi de acuerdo con Kant en sus conclusiones y confirma los resultados generales a los cuales había llegado éste. Como su predecesor, reconoce la impotencia de las categorías del entendimiento propiamente dicho (categorías del ser y de la esencia), para otorgarnos el conocimiento del absoluto. Pero mientras Kant nos prohíbe sin más ese conocimiento, Hegel concluye simplemente que ese conocimiento es de un orden diferente del de las ciencias finitas, y depende de categorías superiores a aquellas que son suficientes para esas ciencias.

Por último, la lógica es una verdadera ontología. En efecto, tiene como punto de partida la idea del ser y, aunque las determinaciones que ella le añade sucesivamente no son sacadas de esa idea por

análisis, sin embargo se le añaden necesariamente. En una palabra, se demuestra que el ser no podría ser concebido fuera de estas determinaciones y que, por ello mismo, ellas son las determinaciones necesarias del ser. No se podría, por lo tanto, afirmar una existencia cualquiera, sin afirmar a la vez la realidad de las categorías supremas a las que se ha elevado la dialéctica; por ejemplo, sin afirmar un orden cósmico, la vida, el pensamiento finito y, en último término, el pensamiento infinito, en el cual y por el cual subsisten todas las cosas. Considerada desde este punto de vista, la lógica se confunde con la metafísica. En particular, ella constituye en su conjunto la demostración más rigurosa de la existencia de Dios.

Por esta simple exposición se ve el puesto que ocupa la lógica en el sistema. No sólo le ofrece al filósofo la base sobre la cual deberá apoyar todo el edificio de la ciencia y el instrumento o el método que deberá emplear para su construcción. Le presenta además el plan que ese edificio deberá realizar y le determina por adelantado sus proposiciones. La lógica no es únicamente la parte fundamental del sistema, sino que contiene ya todo el sistema. Sólo hace falta encontrar, bajo la aparente incoherencia de los hechos empíricos, la verdad lógica que tienen que recubrir necesariamente, porque fuera de esa verdad lógica no es concebible ninguna realidad. La lógica también contiene en sí misma la demostración y la completa justificación del idealismo absoluto. Si Hegel logró su propósito, si su lógica es algo distinto de un montón de fórmulas vanas, si, como lo afirma y cree demostrarlo, la lógica reproduce las verdaderas relaciones entre las categorías, entonces ella prueba de manera definitiva la verdad del principio que la inspiró y que en ella encuentra su expresión rigurosa. Con ello la lógica demuestra, a la vez, la posibilidad absoluta del sistema donde todas las cosas se explicarían por ese principio, y garantiza por adelantado su futura culminación. Como sabemos, Hegel pretendió construir un tal sistema y dar al idealismo absoluto su perfección definitiva. Con lo cual se imponía una tarea muy pesada y que tal vez excede las fuerzas de un individuo, por grande que éste sea. Pero cualquiera que sea el valor de los resultados obtenidos en la filosofía de la naturaleza y del espíritu, y aun cuando nada de eso pudiera quedar en pie, si el edificio de la lógica está construido con suficiente solidez como para resistir los ataques de la crítica, esta tarea deberá ser retomada y tarde o temprano llevada a término.

Hegel dividió su lógica en tres partes: la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. Reunió además las dos primeras bajo el nombre de lógica objetiva, mientras la tercera recibió, por oposición, el nombre de lógica subjetiva. Estas divisiones deben tener su razón y su explicación en el desarrollo mismo de la idea. Resulta por lo tanto imposible, hablando con propiedad, justificarlas y hasta hacer captar su sentido y su importancia, fuera del proceso dialéctico que las instaura. Autorizados sin embargo por el ejemplo del filósofo, intentaremos explicarlas, en la medida en que es posible hacerlo fuera del lugar preciso que ellas ocupan en el sistema.

Como bien sabemos, Hegel parte del ser inmediato. Pero, aunque todo lo que existe no existe sino para un sujeto y el ser supone al pensamiento, la correlación entre esos dos términos no está dada de manera inmediata. No está puesta de modo explícito en la simple idea del ser, y esta idea deberá recibir un gran número de determinaciones antes de que produzca la determinación de la subjetividad o determinación por sí mismo. Hasta entonces todo sucederá como si el ser se bastara a sí mismo y no tuviera nada que ver con el pensamiento. Permanecemos en la abstracción, la cual, por otra parte, es el estado ordinario, si no normal, de la humanidad pensante. El sujeto se absorbe en el objeto hasta el punto de olvidar su propia existencia. Aquella parte de la lógica de la que está excluida la idea de la subjetividad, y precisamente porque no han terminado aún de producirse y de definirse las ideas más abstractas cuya unidad será la subjetividad, es la parte que Hegel llama lógica objetiva. Esta denominación se justifica, en cuanto que las categorías que allí se producen y se desarrollan son, de manera exclusiva, las que nos sirven para pensar los objetos, es decir, las categorías objetivas por excelencia. Conviene señalar, sin embargo, que la idea misma de objeto no se encuentra en la lógica objetiva. Tal idea, por el contrario, pertenece a la lógica subjetiva. Esto se comprende por lo demás fácilmente: la idea de objeto y la de sujeto son correlativas, y la primera no podría existir sin la segunda. Así, mientras que el sujeto esté volcado hacia el exterior sin reflexionar sobre sí mismo, mientras permanezca absorto en la contemplación de los objetos, y por el mismo hecho de no pensar más que los objetos, el sujeto no los piensa como objetos. La categoría de objetividad dentro de la cual está encerrado, a pesar de eso, o precisamente por eso, escapa a su conciencia y no existe para él.

Comprendemos ahora por qué Hegel distinguió la lógica subjetiva de la lógica objetiva; y también por qué ésta se divide en dos partes. Porque las categorías objetivas pueden dividirse en dos series. El objeto, en primer lugar, puede ser considerado en sí, según su cualidad y según su cantidad, determinaciones internas que no se separan de su ser. Sin duda que ya desde este punto de vista el objeto manifiesta su relatividad. Supone fuera de él otros objetos con los cuales debe entrar en relación, pero sólo de manera general o indeterminada. Es el punto de vista de la percepción o de la simple aprehensión del objeto. Pero este punto de vista conduce necesariamente a otro punto de vista más elevado: el de la reflexión. La reflexión rompe la unidad inmediata del ser y de su determinación, y esta última se convierte en la esencia. Entonces todas la cosas adquieren una apariencia dual. En la oposición del ser y de la esencia se desarrollan las oposiciones de la identidad y la diferencia, de lo positivo y lo negativo, de lo interno y lo externo, de la cosa y sus propiedades, de la sustancia y sus accidentes, etc. etc. La esencia, en su oposición frente al ser inmediato, constituye una nueva esfera, una esfera donde la relatividad universal se encuentra no solamente implicada, como en la esfera del ser, sino puesta o demostrada de manera explícita. Esta esfera es así, por excelencia, la esfera de la mediación. En ella se lleva a cabo el proceso dialéctico por el cual el ser se eleva al concepto, y la lógica objetiva a la lógica subjetiva.

La lógica objetiva de Hegel corresponde, por su contenido, a la lógica trascendental de Kant. De manera aún más determinada, las categorías del ser corresponden a las que Kant llamó categorías matemáticas (cualidad y cantidad). Por su parte las categorías kantianas de relación y de modalidad (categorías dinámicas), se encuentran entre las categorías hegelianas de la esencia. Ninguna parte de la obra de Kant se corresponde específicamente con la lógica subjetiva. La que más se acerca es la crítica del juicio.

Las divisiones de la lógica expresan momentos distintos en el desarrollo de la idea, son exigidas necesariamente por el proceso dialéctico y no se introducen arbitrariamente para comodidad del lector. En este sentido, tales divisiones son por esencia objetivas. Sin embargo, por otra parte, las diversas secciones de la lógica responden a las diversas actitudes que el espíritu asume con respecto a su objeto, y podemos muy bien considerarlas bajo este aspecto.

La lógica objetiva en general es, podría decirse, la del sentido común y de las ciencias finitas. Aunque, por otra parte, el punto de vista del sentido común difiere enormemente del de las ciencias positivas, se pasa del uno al otro de manera insensible y resulta difícil distinguirlos con rigor. Podríamos, sin embargo, decir que el sentido común usa principalmente las categorías del ser y no acude a las de la esencia sino de manera intermitente, mientras que las ciencias se proponen la aplicación rigurosa de estas últimas a todos los órdenes de hechos.

La esfera de la lógica de la esencia es entonces, por excelencia, la de las ciencias positivas. Es también la de la metafísica del entendimiento; de esa metafísica que legítimamente proscribió Kant.

Por el contrario, la lógica subjetiva es la de la filosofía especulativa. Su punto de vista es precisamente el del concepto. Comienza, en cierto modo, en el mismo punto donde las ciencias finitas se detienen. No para negarlas o contradecirlas, sino para continuar su tarea y elevar sus resultados a la altura de las verdades especulativas. El punto de vista de la lógica subjetiva puede ser llamado el de la razón, en el sentido estricto del término, es decir, de la razón que se opone al entendimiento.

LA DOCTRINA DEL SER

LA PRIMERA PARTE de la lógica es la doctrina del ser. Su dominio es el ser inmediato y las determinaciones inmediatas de éste: cualidad, cantidad, medida. En primer término el mundo se nos ofrece como un conjunto de existencias independientes, diversamente cualificadas y cuantificadas, ya sea dispersas o reunidas en grupos más o menos homogéneos. Tales existencias mantienen entre sí relaciones, pero esas relaciones parecen serles extrínsecas e indiferentes, y no aparecen tampoco más que como simples hechos. El conocimiento debe entonces empezar por apreciar la realidad dada sin alterarla, constatar, distinguir, enumerar, medir. Pero por más simples que sean tales operaciones, implican ya una serie de categorías, que la mayoría de las veces empleamos sin tomar conciencia expresa de ellas. La doctrina del Ser desgrana esas categorías y determina, mediante el método dialéctico, su exacta significación y su encadenamiento necesario. En esta forma muestra cómo las diversas determinaciones del ser, que en apariencia simplemente se yuxtaponen o se superponen, en realidad se llaman unas a otras y no tienen realidad sino por esa unión. Al llegar a su término, la doctrina del ser habrá dilucidado completamente el concepto de existencia inmediata. Con lo cual lo habrá hecho desvanecer, por así decirlo. Nos habrá hecho comprender que el mismo ser inmediato, considerado en la totalidad de sus determinaciones, no se basta a sí mismo; que tomado en sí es contradictorio y absurdo; que, para comprenderlo, es necesario elevarse a una esfera que lo domina y absorbe: la de la reflexión o de la Esencia.

SER

Como ya lo señalamos, el punto de partida de la lógica debe ser la idea más abstracta y más vacía, es decir, la idea de ser, del ser puro,

del ser que no es más que ser sin ninguna determinación interna ni externa, sin cualidad, sin relación. Concebido así, el ser no es, en el fondo, sino la forma vacía de la afirmación, una afirmación por la cual no se afirma nada. "Si se pudiera hablar de una intuición, en él no hay nada que esa intuición pueda captar o, si se quiere, él no es más que esa intuición pura y vacía. Tampoco hay en él algo que pueda ser objeto de un pensamiento o, si se quiere, él no es más que ese pensamiento vacío. El ser inmediato, indeterminado, es de hecho la nada, ni más ni menos que la nada."

Por otra parte "la nada, la pura nada, es igualdad simple consigo, vacío perfecto, ausencia completa de determinación y de contenido, indistinción en sí misma. En cuanto puede hablarse aquí de intuición o de pensamiento, hay una diferencia entre percibir y pensar algo o nada; son dos hechos distintos; por lo tanto la nada **está** en nuestra intuición o en nuestro pensamiento o, más bien, ella es la intuición del mismo pensamiento vacío, la misma intuición o pensamiento vacío que el ser. La nada es así la misma determinación o, más bien, la misma indeterminación que el ser; son en todo caso la misma cosa."

\- - -

La oposición absoluta entre el ser y la nada no es entonces verdadera, ya que no puede ser formulada sin suprimirse a sí misma y convertirse en identidad. Su indistinción es pura y simple; su completa identificación tampoco es verdadera, porque es la contradicción inmediata y absoluta. "La verdad es que son absolutamente distintos, pero a la vez inseparables, y que, al quererlos separar, cada uno se desvanece inmediatamente en su contrario. Su verdad es pues este desvanecerse del uno en el otro, el devenir."

\- - -

El devenir que tenemos aquí es un devenir lógico. Es la unidad del ser y de la nada; unidad todavía indeterminada y que admite por lo tanto todas las determinaciones. Es el medio donde se desarrollarán todos los ulteriores momentos del ser. No hay que imaginarlo, como se hace a veces, bajo la forma de un cambio en el tiempo. Tiempo y espacio no aparecerán sino con la naturaleza; son extraños a la

Lógica. El ser puro no es el verdadero ser porque cae inmediatamente en la nada. El verdadero ser es el ser que no excluye la nada, sino que la admite en él: se afirma negándose y por su misma negación. El ser puro y la nada pura son los límites abstractos entre los que se extiende el campo indefinido del verdadero ser. Este no es aún el ser determinado, el estar-ahí[5], que encontraremos muy pronto. Es sólo el devenir, es decir, lo determinable o, si se prefiere, el verdadero indeterminado. El Ser puro es concebido en primer lugar como lo indeterminado absoluto, pero precisamente porque se pone como tal, cae en la contradicción. Se determina absolutamente por la indeterminación. Excluye de sí toda determinación ulterior y se manifiesta así como absolutamente determinado. Por el contrario, ese campo indefinido de determinaciones posibles, que Hegel llama el devenir, es lo indeterminado verdadero, el ser que, precisamente por haberse determinado a recibir la negación, ha dejado de excluir la determinación. Es lo determinado como determinable, la materia amorfa y fluida que puede tomar todas las formas.

CUALIDAD

El devenir concilia la contradicción del ser y del no ser, pero en su seno surge una nueva contradicción. El puro devenir no es menos inconcebible que el ser puro y la nada pura. El devenir es el desvanecimiento simultáneo del ser y del no ser. Pero con ellos desaparece su oposición y, por consecuencia, el mismo devenir. Devenir absolutamente es no devenir en absoluto, por lo tanto no es devenir. "El cambio no se concibe, dice Leibniz, sino por el detalle de aquello que cambia." La indeterminación no se realiza sino como indiferencia a toda determinación, como paso continuo de una a otra. Proteo puede tomar todas las formas, pero no puede quedarse sin ninguna. El devenir, esa unidad inestable y móvil del ser y de la nada, tendrá entonces que fijarse, al menos provisionalmente, en la tranquila unidad de ambos (*ruhige Einheit*). Esta unidad es el ser, pero ya no es el ser indeterminado del comienzo, sino el ser que resulta del devenir (*das Gewordene*) y que como tal contiene en sí

5. Traduciremos *Dasein* por estar-ahí, y *Existenz* por existencia, aunque Noël emplea en ambos casos *existence*. Se debe entender en su sentido verbal, como un estar siendo ahí, y no sustantivado, como un ente ahí.

la negación. En una palabra, es el estar-ahí, el ser determinado (*Dasein*).

En el ser determinado la determinación conforma con el ser una unidad. No se le añade como un predicado a un sujeto: su relación no es la de lo universal con lo particular, del género con la especie. La determinación concebida así como constitutiva de lo determinado es la **cualidad.** Pero el proceso que nos ha conducido del ser puro al ser determinado debe necesariamente reproducirse, *mutatis mutandis*, para la nada. La determinación de los contrarios es una. Al ser determinado se opone entonces un no-ser igualmente determinado, un no-ser también él cualificado. El no ser de la cualidad es también otra cualidad, la cual se designa con el nombre de privación o defecto. Lo incoloro, por ejemplo, es un término del mismo orden que lo coloreado, y ambos pueden muy bien existir. Por lo tanto, en el estar-ahí determinado o cualificado, la cualidad, sin separarse del ser, se distingue de él. El ser determinado es el ser de la cualidad; una cierta cualidad, que es el ser determinado (*Dasein*), deviene ente determinado (*daseiend*), es decir, algo (*Etwas, aliquid*). En el algo se unen y se distinguen a la vez dos elementos, la cualidad y el ser, cuya separación es primero puesta y luego negada: el algo es así la primera negación de la negación y por lo tanto el primer concreto verdadero. Es la primera y la más abstracta determinación del sujeto. Esta determinación se reproducirá en las esferas supremas de la ciencia. La verdad no podría quedarse en el nivel de simple abstracción. El estar-ahí se determina como **ente-ahí**, así como la vida deberá producirse como animal, el pensamiento como sujeto pensante, la divinidad como Dios.

El algo es una forma nueva y más concreta del ser, a la cual va a oponérsele una nueva forma de la nada. La negación del algo ya no es la nada abstracta, aquello que absolutamente no es, sino aquello que no es algo, es decir, es otro algo o, más simplemente, es lo otro. Pero lo otro, considerado en sí, es también un algo en relación con el cual el primer algo es a su vez lo otro. El algo pasa pues a lo otro y lo otro al algo, como hace poco pasaba el ser a la nada y la nada al ser.

Este paso parece a primera vista no ser más que un juego de la reflexión exterior y subjetiva. Parece que hubiera únicamente dos **algos** que de manera indiferente son **uno** o el **otro**, según el or-

den en que se prefiera considerarlos, y que el paso del **algo** al **otro** no es sino un cambio en el punto de vista del sujeto que los compara. Pero si esto fuera así, el **otro**, al permanecer absolutamente exterior al **algo**, sería para éste como si no fuera; equivaldría para el algo al no ser, a la nada absoluta. Con lo cual el **algo** perdería inmediatamente su determinación, que no es en el fondo sino su oposición al otro, y caería así de nuevo en el puro ser.

Así, pues, el paso a lo otro es sin duda una determinación intrínseca del algo; como el puro ser se cambia inmediatamente en nada, así el puro algo se vuelve sin tardanza lo otro puro o absoluto. La verdad no está pues ni en el algo, ni en lo otro, sino en ese mismo paso: el algo está esencialmente determinado a ser otro que él mismo, *to héteron*, como dice Platón; esto quiere decir que debe sin cesar devenir otro, que es por esencia mudable y transitorio. Tenemos así el cambio, el devenir concreto, que no tiene por términos el ser y la nada, sino dos entes-ahí: el algo y lo otro. Es la alteración, la *halloioosis* de Aristóteles. Sin embargo, el cambio puro no es más inteligible que el devenir puro. En el cambio el ser que cambia es en cada momento otro que él mismo, pero como su única determinación es precisamente la de ser otro que él mismo y la conserva a través de su cambio, permanece constantemente idéntico consigo mismo. Tal es la contradicción interna del cambio puro.

El verdadero cambio sólo puede ser el cambio de **cierto algo** en **otro** cierto algo. Los dos términos deben ser determinados, y determinados el uno para el otro. Deben ser expresamente puestos en relación. Para comprender el devenir hemos tenido que poner al **ser determinado** (absolutamente). Para comprender la alteración es necesario poner al **algo** determinado en relación con lo otro. Tenemos que introducir expresamente en el **algo** su relación con su contrario, es decir, con lo otro. El estar-ahí (*Dasein*) del **algo** es necesariamente **ser para otro** (*Sein-für-Anderes*).

De esta manera el algo, que ya se determinó como cambiante, se manifiesta ahora como relativo. Esta relatividad, sin embargo, no puede excluir todas las determinaciones intrínsecas. Sería contradictorio que todo fuese únicamente para otra cosa, que todo estar-ahí se redujese a un exterior sin interior. El estar del algo tiene entonces que escindirse en dos momentos, el ser en sí o el ser interior

(*Ansichsein*) y el ser fuera de sí o ser para otro. Escisión que, sin embargo, no puede llegar hasta la disolución completa del algo. Este mantiene su identidad en esta oposición del adentro y el afuera. El algo es para los otros algos lo que es en sí, y él es en sí lo que es para las otras cosas. Él manifiesta hacia afuera su determinación interna, la cual no es sino la virtualidad de su manifestación. Por lo demás, la oposición del adentro y el afuera, así como su unidad, no se muestran todavía aquí más que bajo su forma más abstracta. Volveremos a encontrarlas más precisas y más concretas en las esferas superiores de la lógica.

La relatividad del **algo** nos conducirá a reconocer su finitud. La relación recíproca del **algo** y de lo otro es por esencia negativa. Lo otro es para el algo un límite, a la vez que encuentra en ese algo su propio límite. Por lo tanto, el límite es por esencia común a los dos entes-ahí opuestos; por él se tocan y se confunden. Pero al mismo tiempo por él se separan. Cada uno, en el límite, es y no es, es él mismo y lo otro. El límite es a la vez el comienzo y el fin de lo limitado. En cierto sentido, es también el medio, el elemento interno y constitutivo. En efecto, el **algo** no existe sino como determinado o como limitado, y no es así sino en su límite. De esa forma el punto es el límite de la línea, como también podríamos decir que es su elemento, puesto que la línea no existe sino por y en sus diferentes puntos. El límite es, entonces, a la vez el ser y el no ser de lo limitado, lo que lo pone y lo que lo supera, lo que lo excluye y lo que lo constituye; es, de todas maneras, la contradicción concentrada y realizada. El ser finito es radicalmente contradictorio y destructor de sí mismo.

La negación del finito es la afirmación del infinito. Al suprimirse él mismo, el finito pone a su contrario. Sin embargo el infinito, tal como se nos presenta en el primer momento, no es el verdadero infinito. Es la simple antítesis del finito, su negación absoluta e inmediata. Concebido así, el infinito contiene su propia negación, se contradice él mismo y pasa inmediatamente a ser finito. La exclusividad es eminentemente recíproca. El infinito que excluye de manera absoluta al finito es excluido también de manera absoluta del finito. Encuentra así en éste su límite. Habiendo creído oponer el infinito al finito, no hemos hecho sino poner dos finitos frente a frente.

El verdadero infinito no debe comportarse así con respecto a su contrario. Debe penetrarlo y absorberlo; estar contenido en él y contenerlo. No puede ser, en forma exclusiva, uno de los términos de la antinomia, sino ambos a la vez. En una palabra, debe ser él mismo y su contrario.

Volvamos al ser finito; la contradicción que contiene va a presentarse bajo un nuevo aspecto. En tanto que el límite es la negación del ser limitado, aquel que es por esencia autoafirmación niega su límite. Considerado desde este nuevo ángulo, el límite (*Grenze*) se vuelve barrera (*Schranke*); aparece como un obstáculo a la expansión del ser así restringido, y éste, por decirlo así, se esfuerza por rechazarlo. Por otra parte, el ser en sí del algo se vuelve, por ello mismo, un **deber ser** (*Sollen*), es decir, la negación de la barrera o, descartando lo que la expresión tiene de demasiado concreta, una aspiración indefinida hacia el ser. El **deber ser** es ya, en cierto sentido, la infinitud, pero la infinitud en el finito; una infinitud todavía encubierta y virtual. El **deber ser** es la determinación del finito en la que se manifiesta su relación esencial con el infinito. La contradicción del finito, así como su finitud, consisten sólo en esto: que **no es** lo que **debe ser**.

Para liberarse de esta contradicción, el finito se niega a sí mismo, como tal niega el límite que lo hace ser lo que es, se supera a sí mismo y penetra en el **más allá**. Pero si penetra en el **más allá**, es para afirmarse a sí mismo en ello, para seguir siendo allí lo que era en el más acá, es decir, seguir siendo finito. Por esto no supera su límite sino para imponerse un nuevo límite que, a su vez, deberá superar, y así de manera indefinida. El finito afirma y niega así en forma sucesiva su finitud, pone y suprime alternativamente su contrario, el **más allá infinito**. Es cierto que tenemos aquí al infinito bajo la forma de un progreso continuado de manera indefinida (*progressus ad infinitum*), por lo cual no es todavía sino un falso infinito, en el que la finitud es negada sólo para que inmediatamente se reafirme. En la monótona alternancia de ambos términos, la contradicción es desplazada por un momento, para reaparecer inmediatamente después. La solución, siempre diferida, aparece a la vez como necesaria e imposible.

En esta falsa infinitud se revela ya, sin embargo, la naturaleza de la verdadera infinitud. El progreso indefinido es, en cierta manera, su apariencia externa e inmediata. Para hacerla surgir basta con comprender el significado interno del progreso indefinido, con reducirlo a su ley. Ahora bien, esa ley es bien simple. Cada uno de los términos opuestos se niega a sí mismo y pone su contrario, pero lo hace para suprimirlo inmediatamente, para afirmarse él mismo por la negación de su contrario. De esta manera cada término, tanto el finito como el infinito, se eleva a su verdadera infinitud. En efecto, ésta no consiste en la simple negación del límite, negación que sabemos ya que es contradictoria. En el verdadero infinito la limitación debe ser a la vez negada y conservada; conservada de manera que no se oponga más a la afirmación de sí. Y es precisamente lo que acaba de producirse. El infinito es el ser que se afirma en y por su negación; que sucesivamente la pone y la suprime, y hace de ella el instrumento de su propia realización. Este infinito no excluye en absoluto al finito. Por consiguiente, no se lo encuentra frente a sí como un término extraño y antagónico, en el cual el infinito encontraría su límite. Más bien lo absorbe dentro de sí mismo y lo convierte en un momento de su propia existencia. El mismo infinito es el que lo pone, el que lo pone en sí y para sí. Según la expresión de Hegel, el infinito, en su relación con su contrario, es a la vez uno de los dos términos y la relación entera.

El verdadero infinito es un devenir, pero un devenir concreto y determinado, donde los dos términos, cuya oposición se desvanece, no son más el ser abstracto y la nada abstracta, ni siquiera el algo y lo otro, sino el mismo infinito y el finito. Es un devenir por completo interno, en el cual el infinito sale de su abstracción y se realiza poniendo a su contrario. Este contrario deja así de tener un estar-ahí independiente, no es sino en y para el infinito, en el cual se encuentra a la vez suprimido y conservado; en una palabra, no tiene más que un estar-ahí ideal (*ideelles Dasein*). Por otra parte el infinito, en cuanto término de la oposición, adquiere la misma condición de su contrario y tampoco él existe sino idealmente. Pero si en un sentido él no es más que un momento ideal de la totalidad, en otro él es también esa misma totalidad. Por lo tanto es a la vez ideal y real: es y es para sí. El ser así determinado, el ser ideal y real a la vez, el ser que reflexiona sobre él mismo a través de su contrario, es el **ser para sí** (*Fürsichsein*). Este ser para sí es una determi-

nación del sujeto más concreta que el **algo**: con ella aparece ya, bajo la forma más elemental, esa reflexión sobre sí mismo, esa identidad mediata consigo, que encontraremos realizada a plenitud en la conciencia, y de manera más expresa en la autoconciencia.

– – –

Tenemos aquí el verdadero infinito, pero un infinito puramente abstracto y cualitativo: el infinito como cualidad o la cualidad del infinito, la infinitud abstracta. Pero ya sabemos que la verdad no está en la abstracción y que ésta debe tomar cuerpo en una existencia concreta. El **ser para sí** debe realizarse en un **ente para sí**. Por lo demás, aquello que se determinó como ente para sí es un **algo** que sigue siendo un algo, es decir, un estar-ahí particular y exclusivo que no podría agotar la virtualidad del devenir infinito.

Su infinitud exclusivamente formal sólo consiste en que tiene en él mismo su completa determinación y, por lo tanto, no existe ya para él un más allá. Si ya no está delimitado por otro, es porque él es por sí mismo su límite. Se trata de una cualidad y es la **cualidad** en absoluta concordancia con su concepto. En efecto, según ese concepto, la cualidad es la determinación que conforma una unidad con el ser. Ahora bien, la determinación no es en realidad idéntica al ser, sino cuando deja de presuponer algo fuera de ella. Esta concentración absoluta de la determinación en el ser se ha producido en el infinito formal, como resultado de su devenir interno. En este resultado se desvanece por completo el devenir. De la esfera de la cualidad, que ya se ha realizado a plenitud, subsiste sólo este resultado: el ser absolutamente determinado en sí, es decir, lo **Uno**.

Pasaje a la Cantidad

En lo **Uno** la cualidad alcanza su realidad suprema. Por la dialéctica propia de lo **Uno**, la cualidad va a pasar a su contrario. Este contrario es la **Cantidad**, es decir, la determinación que ya no es idéntica con el ser, que puede cambiar y cambia en efecto sin que el ser sea afectado por ello. Lo Uno es el nuevo ser; pero es el ser determinado ahora por la mediación que se ha producido en él y que él ha suprimido. En él se lleva a cabo la fusión de la negación y del ser.

Es, por decirlo así, la negación existente. Su existencia es por esencia negativa o exclusiva: excluye toda diversidad interna, así como toda relación con un afuera. Es el ser encerrado en sí, sin contacto con nada: la unidad abstracta y formal. Al excluir toda diversidad interna, lo uno no tiene como contenido más que la nada o el vacío. Al rechazar todo contacto con un otro, tiene también fuera de él sólo el vacío. Por decirlo así, él mismo no es sino el límite que separa el vacío interior del exterior.

Resulta fácil mostrar que lo Uno definido así no puede concebirse como la última determinación del ser, y que resultaría contradictorio detenernos aquí. Como acabamos de decirlo, lo Uno es todavía un **algo**, un estar-ahí particular y determinado; por lo tanto es un estar-ahí negativo y exclusivo. No podría ser así, si aquello que él excluye no fuera un ser, y no sólo una negación. Lo que lo Uno excluye o niega, ya no puede ser propiamente un otro, una existencia cualitativamente diferenciada de la suya. Porque en lo Uno se ha absorbido la distinción entre el algo y lo otro. Si esta distinción reaparece ahora, lo Uno recaería en el estado de simple algo; perdería la determinación ulterior que se produjo en el proceso dialéctico cuyo resultado fue lo Uno. Lo que lo Uno excluye y niega no puede ser sino un ser cualitativamente idéntico con lo Uno, es decir, lo Uno mismo. Esta repulsión de lo Uno por él mismo engendra la pluralidad: lo uno deviene muchos. Esta pluralidad que tenemos aquí no es todavía el número, sino la pluralidad indefinida o, como decían los griegos, *tà pollà* en oposición a *tò hén*.

La determinación recíproca de los **unos** es, ante todo, la negación y la exclusión, a la que Hegel llama repulsión. La repulsión esencial de lo Uno consigo mismo se convierte en repulsión recíproca de los diversos **unos** en el seno de la pluralidad. Esa repulsión mantiene la pluralidad que ella misma ha producido.

Sin embargo, la pluralidad sólo existe en los **unos** tomados en conjunto: no es, ni puede ser, más que la unidad de estos unos concebidos en primera instancia como aislados. La pluralidad misma se convierte así de manera inmediata en unidad, y la repulsión de los unos en atracción recíproca. Así culmina la dialéctica de lo Uno, que no hace sino reproducir, en el campo de la existencia inmediata o, si se quiere, de la realidad sensible, la dialéctica ideal e interna

del **ser para sí**. Éste, en cuanto infinito, se produce poniendo y suprimiendo a su contrario: el finito. De la misma manera, la unidad abstracta deviene aquí unidad completa y desarrollada, al poner y suprimir la pluralidad.

El punto de vista que tenemos aquí, el de la oposición y la unidad de lo uno y de lo múltiple, es, en términos generales, el punto de vista del atomismo. Demócrito fue quien lo introdujo en la física general, para conciliar así el **ser inmutable** de los Eleatas y el **devenir** de Heráclito. Este punto de vista reaparece en todas las esferas del pensamiento. Cuando Hobbes y Rousseau dan como fundamento absoluto de la Sociedad el consentimiento de los individuos, colocan la realidad en lo uno, en el individuo. El primero, en particular, concibe ante todo los **unos** en un estado de aislamiento y de hostilidad; pero esta misma hostilidad, al volverse intolerable, es la que determina su agrupamiento y los presiona para que se absorban en la unidad social. Este filósofo imagina así una repulsión entre los individuos que por sí misma se convierte en atracción y produce una nueva unidad, el Estado. No hace, por consiguiente, sino aplicar a la política las categorías de la filosofía atomística.

Cantidad

La unidad de lo uno y de lo múltiple es la cantidad. Esta unidad parece ser, en primer término, completamente exterior y accidental. Se trata de la unidad colectiva de un agregado cuya realidad reside en sus partes integrantes. Pero el proceso mediante el cual pasamos de lo uno primitivo, de lo uno abstracto y aislado, a la unidad compleja del agregado, consistió en sacar a la luz la contradicción interna y, por lo tanto, la profunda inanidad de este uno primitivo. No es más que una abstracción vacía. No es la unidad compleja la que tiene su subsistencia en los componentes, sino más bien son los componentes los que no subsisten sino en ella y por ella. Por lo tanto, hablando con propiedad, no debe ser considerada como compuesta, sino simple y llanamente como unidad de los múltiples, como un término donde la unidad y la pluralidad están íntima y definitivamente confundidas, donde se hallan compenetradas la repulsión y la atracción de los unos. Esta unidad, que al mismo tiempo es pluralidad, es precisamente lo que se llama de ordinario can-

tidad. "La absoluta rigidez (*Sprödigkeit*) de lo uno, dotado de repulsión, se ha fundido en esta unidad, la cual, sin embargo, es al mismo tiempo unidad consigo y unidad del ser-fuera-de-sí (*Außer-sich-Sein*), en cuanto contiene este uno y está determinada por la repulsión que le es inmanente." El exclusivismo de lo uno se ha convertido en indiferencia; indiferencia consigo mismo e indiferencia con lo que no es él. La cantidad puede variar sin dejar de ser cantidad; volviéndose otra, sigue siendo ella misma. En tanto que determinación del ser, es determinación incierta y flotante, o, como dice Hegel, es una determinación que no es tal. La definición vulgar de cantidad (lo que puede ser aumentado o disminuido), ha sido criticada con frecuencia como tautológica; sin embargo, desde el punto de vista especulativo, tiene el mérito de hacer resaltar ese carácter de indeterminación en la determinación, que no es sólo una propiedad de la cantidad, sino que constituye su misma naturaleza.

En la cantidad concebida así, la unidad y la pluralidad se han absorbido, aunque no de manera completa. Así como la atracción y la repulsión, ellas subsisten de manera virtual, como determinaciones internas y encubiertas de la cantidad. Para que ésta se determine de manera efectiva, es necesario que ellas se reproduzcan, pero sólo a título de momentos abstractos de su determinación. La atracción, que predomina en primer término y de la cual ha surgido la cantidad, aparece de manera explícita como continuidad. Pero esta continuidad no es sino la posibilidad de la discreción, y este nuevo momento no es menos esencial que el primero. El continuo y el discontinuo no son, como se los imagina de ordinario, dos especies de cantidades, sino dos momentos de la cantidad, momentos inseparables e inseparados. Deben encontrarse en toda cantidad, cualquiera que ella sea. El continuo no es cantidad sino porque es divisible, es decir, porque contiene una discontinuidad implícita. El discontinuo, por su parte, no es más que una pluralidad de partes continuas, cada una en sí, susceptibles de ser concebidas como constitutivas de una continuidad. Si algunas cantidades concretas parecen determinadas de manera absoluta como continuas o como discontinuas, esto se debe únicamente a su naturaleza cualitativa. Tal exclusivismo es extraño a la cantidad.

La cantidad, como unidad de lo uno y de lo múltiple, es en primer lugar cantidad indefinida; lo que no significa infinita. Es determina-

ble, pero todavía no determinada, y por consiguiente es pura virtualidad. Para existir tiene que determinarse, dejar de ser cantidad en general y convertirse en una cantidad, en un tamaño dado, en un *quantum*. Para ello es necesario que esa unidad y esa pluralidad, que la cantidad contiene dentro de sí, sean puestas de manera explícita. En esta forma la cantidad deviene número. El número ya no es la pluralidad indefinida que se opone a la unidad. Es la pluralidad definida y, por lo tanto, una. Tiene la unidad como elemento y él mismo es la unidad. Puede ser tomado como unidad y desempeñar exactamente el mismo papel que la unidad no definida como número. Está formado por unidades distintas entre sí e independientes de la totalidad que constituyen, pero esa totalidad es perfectamente determinada en sí.

No se puede añadir ni quitar una unidad elemental, sin que la totalidad deje de ser lo que era, sin que inmediatamente se transforme en un nuevo número. Este es el sentido en que el número es unidad.

En este lugar inserta Hegel una teoría detallada de las operaciones aritméticas que, aunque muy simple en sí misma, no ofrece más que un interés secundario, y creemos poder omitirla sin perjudicar la comprensión de lo que sigue.

El número como tal es ante todo un cantidad extensa, lo que significa que las unidades que lo componen permanecen distintas unas de otras y que la unidad del número mismo es sólo exterior y formal. Desde este punto de vista, las unidades que componen el número son por completo equivalentes e indiscernibles; no hay ninguna que tenga ventaja sobre las demás o que tenga alguna determinación de la cual carecieran las otras. Pero por otra parte, de acuerdo con lo dicho anteriormente, el elemento constitutivo del número debe también ser su límite. Ahora bien, el elemento del número es la unidad. Entonces el número tiene que tener su límite en la unidad. En efecto es lo que sucede, ya que el número cambia cuando adquiere o pierde una unidad. Pero, de las unidades independientes que contiene el número ¿cuál sería el límite? ¿cuál es la que le da su determinación? De acuerdo con lo que acabamos de establecer, esta determinación no podría ser el privilegio de ninguna; todas participan por igual, todas contribuyen a constituir el límite del número. En otras palabras, todas se encuentran y se

confunden en ese límite, al cual se reduce el número mismo. Concebido así el número, como concentrado en su límite, deja de ser el número para convertirse en el grado. A la cantidad extensa ha sucedido la cantidad intensa.

La extensión y la intensidad, así como hace poco la continuidad y la discontinuidad, no deben ser consideradas como especies de cantidades, sino como los elementos de la cantidad. La dialéctica mediante la cual hemos pasado de la una a la otra es, en efecto, intrínseca a la idea misma de cantidad y no es más que una fase de su desarrollo. Así, toda cantidad puede y tiene que presentarse bajo un doble aspecto. La extensión es la cantidad en su existencia exterior, la intensidad es esta misma cantidad retornada a sí misma y concentrada en su interioridad. Toda fuerza física o moral manifiesta su intensidad por la extensión de sus efectos.

Teniendo en cuenta hasta qué punto sus unidades constitutivas se han penetrado y confundido, parecería que la cantidad hubiera logrado su perfecta determinación. ¿No es acaso el grado a la vez cantidad y unidad? ¿no es un indivisible donde la pluralidad sólo existe idealmente? En una palabra ¿no es el grado para la cantidad lo que lo uno era antes para la cualidad: el centro absoluto a donde han venido a absorberse todas sus contradicciones? En realidad no es así. Porque el ser para sí del grado, la interioridad de su determinación, no es más que una apariencia. El grado no es lo que es sino por los grados precedentes y siguientes. No es, por ejemplo, el vigésimo, sino porque viene después del decimonono y precede al vigésimo primero; su determinación, por lo tanto, reside fuera de él.

Toda cantidad es necesariamente un *quantum*, un tamaño definido, expresable por un número; pero, por otra parte, toda cantidad, tanto la intensiva como la extensiva, es indiferente al límite. Al ponerse ella misma, pone por necesidad un más allá, pero un más allá que le es homogéneo, que es la continuación de ella misma. Por lo tanto, el límite que la separa de este más allá no es para ella sino una determinación arbitraria, exterior e indiferente. Hablando con propiedad, el límite no existe para ella. Así pues, la cantidad no se pone sino para suprimirse de manera inmediata. Esta es su contradicción interna, contradicción sobre la cual no ha podido hasta ahora triunfar. Esta contradicción toma la forma del progreso infini-

to o de la falsa infinitud. La cantidad para realizarse se encierra en un límite, pero como ese límite sigue siendo indiferente para ella, no la delimita en verdad. La cantidad supera su límite, penetra en el más allá ilimitado. Sin embargo ella no puede penetrar allí sin caer en el abismo, a no ser que ponga un nuevo límite. Este deberá ser saltado de nuevo, y así hasta el infinito. He aquí de nuevo la falsa infinitud que ya encontramos antes. Ahora se nos presenta bajo un aspecto algo diferente, bajo el aspecto de la cantidad. Como pertenece a la naturaleza de la cantidad el poder ser aumentada o disminuida, la falsa infinitud cuantitativa debe tomar una forma doble y desarrollarse en dos direcciones opuestas. Da lugar así a que nazcan dos conceptos o pseudoconceptos: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Ambos contienen una contradicción inmediata. Un tamaño superior o inferior a todo tamaño dado, es un tamaño que no es tal.

Hegel se detiene aquí a discutir la naturaleza y el significado del infinito matemático y, por consecuencia, los fundamentos del análisis infinitesimal. Expone y critica en detalle las diversas teorías con la cuales, desde Newton y Leibniz hasta Lagrange y Carnot, los matemáticos han ensayado justificar su manera de proceder en el cálculo, y presenta sus propios puntos de vista sobre la materia. Aunque esta digresión pueda ser interesante e importante, es a la vez demasiado extensa y demasiado técnica para poder resumirla aquí.

\- - -

Nos encontramos de nuevo frente al progreso hacia el infinito, pero ya sabemos lo que significa. Es la expresión de un deber ser (*Sollen*). La cualidad debe ser determinada y no puede encontrar en ella misma su determinación. Es la contradicción inherente a su naturaleza que se manifiesta en este proceso, en el que ella corre, por decirlo así, tras su determinación, sin lograr nunca alcanzarla. La ley de este progreso debe expresar la verdad de la cantidad, su ser para sí o su infinitud real. Pero esta ley consiste precisamente en que cada uno de los términos opuestos se niega a sí mismo y pone su contrario, para reencontrarse en él y afirmarse en él de nuevo. El ser para sí de la cantidad consiste pues en oponerse a un más allá, para absorberlo inmediatamente en sí misma, convertirlo así en un momento

de su propia existencia, y darse con ello su determinación. Es lo que tiene lugar en la relación cuantitativa. Cada uno de los términos de la proporción numérica se niega a sí mismo, abdica en cierta manera de su independencia, al oponerse el otro término como su más allá; pero, por otra parte, es de este más allá de donde espera su determinación. Este más allá no existe sino para él; su única razón de ser es completarlo, conferirle aquello que le hace falta. Así pues, en el fondo es su propia existencia la que se continúa en su más allá. No está separado de ese más allá sino en apariencia. En cuanto a ellos dos, no son sino dos momentos de una misma unidad; ésta es la que existe a la vez en uno y otro, la que permanece idéntica y se mantiene a través de los cambios de ellos, cambios que ella regula y limita. En efecto, en la relación los términos no están de tal manera aniquilados, que hayan perdido toda subsistencia propia. Siguen siendo lo que eran por fuera de la relación, es decir, cantidades. Como cantidades siguen siendo susceptibles de crecimiento y de disminución; pero deben variar de manera que esa variación del uno sea también la del otro, de modo que la relación misma subsista sin alteración. La relación es, pues, el verdadero infinito cuantitativo, el ser para sí de la cantidad. Es en ella donde alcanza su verdad; y es también por ella como va a pasar a su contrario. La relación es la negación de la cantidad inmediata. En la relación ésta no subsiste más que en el estado de momento abstracto. No tiene sino una existencia relativa y esa misma relatividad constituye su cualidad. La cualidad reaparece entonces como cualidad de la cantidad. La dialéctica propia de la relación nos conducirá a precisar la relación lógica de estas dos determinaciones, y a reconocer en la cualidad la verdad de la cantidad.

Podremos entonces comprender que el ser verdadero no es ni la cualidad pura, ni la pura cantidad, sino la unidad de una y otra: la cualidad cuantificada o la cantidad cualificada, en una palabra, la **medida**[6]. Hegel no ignora que la forma de la relación puede serle impuesta a cualquier cantidad. Desde este punto de vista, esa forma no es sino el símbolo de ciertas operaciones que deben efectuarse sobre números dados y, por consiguiente, carece de interés

6. Tanto en alemán como en francés el término para medida es el mismo de mesura (*Maß, mesure*), así debemos entenderlo en la lógica hegeliana.

particular para el matemático. Sin embargo, para el filósofo es por completo distinto. La relación contiene la formulación expresa de la determinación esencial de la cantidad. Lo que sólo se hallaba implicado en la noción abstracta de *quantum* o de número, se encuentra allí explicitado. Su naturaleza por esencia relativa es plenamente manifiesta. Ahora bien, reconocer la relatividad de todo tamaño es, para el pensamiento, un paso de capital importancia.

Pasaje a la Medida

La relación cuantitativa es, en su forma inmediata, la proporción directa. En esta relación los dos términos siguen siendo indefinidamente variables; sin embargo deben variar de tal manera que su cociente se mantenga igual. En esta relación, la cualidad de la cantidad no está aún **puesta**. No existe más que en sí, es decir, virtualmente; sólo en el sentido de que la independencia del quantum inmediato está negada. Cada uno de los términos no tiene su determinación completa sino en el otro y por intermedio del cociente constante. Sin embargo, esta independencia de la cantidad inmediata, que es negada en los términos, es reafirmada en el cociente. En efecto, él mismo es un *quantum* puro y simple. Por otra parte ese cociente, que es la relación misma y como tal debería estar presente en los términos, permanece exterior a ellos. La variación de éstos es independiente del cociente y le es indiferente: esa variación sólo tiene como condición que sea la misma para ambos términos. Se la puede concebir como la variación de la unidad común a los términos de la relación. Por consiguiente, ella no está condicionada de ninguna manera por el valor del cociente constante. Los dos términos, que deberían ser mutuamente negativos, se continúan más bien el uno en el otro de manera positiva. Por último, el cociente constante, que en cuanto relación debería ser la unidad de los dos términos, no podría serlo en cuanto cociente. Es lo que se ve si se iguala la proporción con su valor y se le da a esta igualdad la forma $A=BC$, donde C es el cociente constante. Este número, en efecto, representa tanto la unidad que repetida B veces produce el número A, como el número de veces que debe repetirse B para obtener A. Es A entonces el concreto con respecto a los otros dos términos, la unidad cualitativa de la cual los otros dos, y en particular C, no son sino los momentos abstractos. Así, en cuanto expresión de la

naturaleza cualitativa del *quantum*, la proporción directa es contradictoria y falsa. Será entonces fuera de ella, en otra forma de la proporción, donde habrá que buscar la verdad de la cantidad.

En la proporción inversa, esta última contradicción que señalamos desaparece de manera inmediata. Aquí lo constante es el producto de los términos. Cada uno de ellos es así rebajado efectivamente al estado de momento abstracto e ideal de una totalidad concreta. Ambos términos son puestos como negativos uno del otro y sin embargo se continúan uno en el otro. Pero se contienen negativamente, ya que el crecimiento del uno es la disminución del otro. Cada uno tiende a suprimir al otro y a afirmarse así en su plena independencia, a ser él sólo la totalidad de la relación; pero no podrá llegar a ello, porque al anularse el otro término se anularía su propia determinación. La expansión indefinida de cada término es pues detenida en cierta forma por la relación misma como un límite. Ella es así un **deber ser** (*Sollen*) y en ella reaparece el momento de la falsa infinitud. El más allá que cada término parece perseguir no es, en definitiva, sino la supresión de su contrario y, por consiguiente, de la dependencia en que ese contrario lo retiene. Sin embargo, esta falsa infinitud se resuelve de modo inmediato en verdadera infinitud. Ese más allá que cada término persigue en vano en crecimiento ilimitado, ya ha sido alcanzado y realizado. Existe en la misma proporción. En tanto que unidad cualitativa de ambos términos, la proporción es el **ser para sí** donde cada uno de ellos encuentra su verdad y su plena realización.

Subsiste sin embargo una última contradicción. La proporción, como unidad de ambos términos, es todavía un *quantum* inmediato. Esta inmediatez está en oposición con lo que la proporción debería ser, con la función que debería desempeñar. En sí la proporción es la negación de la realidad independiente del *quantum*, la supresión de la cantidad como tal. No podría, por lo tanto, existir conforme a su concepto, sino bajo la forma de determinación puramente cualitativa. Precisamente por la cualidad, y sólo por la cualidad, es por donde deben estar conectados uno con otro los dos términos de la proporción. Es lo que se produce en la proporción entre potencias.

La proporción entre potencias (*Potenzenverhältnis*) es una relación entre dos potencias diferentes de dos cantidades. Esta relación es necesariamente directa o inversa, y como tal es un caso particular de las proporciones ya consideradas. Debería entonces, eso parece, presentar desde el punto de vista especulativo las mismas deficiencias que aquellas. En la proporción entre potencias Hegel se fijó únicamente en lo que tiene de característico. Deja a un lado las determinaciones accesorias. En primer lugar, los términos cuya relación considera no son las potencias mismas, sino los números de los cuales ellas son potencias. En la relación a^m/b^n, la relación interesante no es la de a^m con b^n, sino la de a con b. Ahora bien, esta relación es por cierto muy distinta de una proporción directa o inversa. No cabe duda de que en esa relación cada uno de los términos no encuentra su determinación en el otro, sino mediante un cociente constante, pero éste ya no es el único que produce esa determinación y se tiene que hacer intervenir la consideración de las potencias. Esta misma es la que en adelante va a constituir el factor esencial de esa determinación. Se puede convenir, por ejemplo, en tomar por unidad el cociente constante. En ese caso éste deja de condicionar el valor numérico de los términos correlativos, y el valor de cada uno de ellos no depende ya del valor del otro, sino mediante sus respectivos exponentes. Desde el punto de vista puramente formal, esa convención puede ser aplicada a las proporciones directa o inversa. Pero en ese caso tales proporciones se hallan cualitativamente simplificadas y, por ello mismo, desnaturalizadas. La determinación de un término por el otro deja de ser mediada. Si en la proporción directa el cociente constante es la unidad, los dos términos son inmediatamente iguales. Si en la proporción inversa el producto constante es la unidad, cada uno de los términos es de inmediato el inverso del otro. En la proporción entre potencias, por el contrario, esta convención deja intacta la naturaleza cualitativa de la proporción y la determinación recíproca de los términos permanece mediada.

Por lo demás, aunque no lo diga expresamente, parece que Hegel en estos raciocinios considera de una manera particular la relación de igualdad entre una primera potencia y un cuadrado ($y=x^2$). En esta relación aparece en su forma más simple, a la vez que más pura, la determinación especulativa que él desea poner de relieve, y que se encontrará combinada de mil maneras consigo misma y con otras

más elementales, no sólo en la proporción entre potencias tomada en general, sino en todas las proporciones algebraicas o trascendentes que puedan darse entre cantidades. Si se examina esta proporción simple tomada en sí misma, dejando a un lado todo formalismo vano, es claro que el enlace de ambos términos, aquello que hace que cada uno tenga su determinación en el otro, no es más que una realización de cualidades. La relación del cuadrado con su raíz no es un número, una tercera cantidad diferente a la vez de la raíz y del cuadrado, sino una cualidad pura. Es la cualidad que posee el cuadrado de ser un producto de dos factores iguales. Tomando la forma de esta relación, es como la cantidad realiza a plenitud su concepto, en el sentido de que la potencia lleva en sí misma, en su determinación cualitativa, en la identidad de la unidad repetida y del número de veces que debe ser repetida, la condición de su determinación cuantitativa o numérica. Su cualidad o su ser interior determina a su cantidad o a su ser exterior. "La proporción entre potencias aparece en primer término como una forma exterior que puede dársele a toda cantidad; sin embargo, tiene con el concepto de cantidad una relación estrecha, que consiste en que, en la existencia a la cual se ha elevado la cantidad en esa proporción, la cantidad obtiene su concepto y lo ha realizado a plenitud; esta proporción es la manifestación de lo que el *quantum* es en sí, ella expresa su determinación o la cualidad, aquello por lo cual se distingue de lo que no es él. El *quantum* es la determinación indiferente, la determinación puesta como suprimida, como límite que a la vez no es tal límite, que se continúa en su cambio y permanece en él idéntica a sí misma. Es así como el *quantum* es puesto en la proporción entre potencias; su cambio, su paso fuera de sí a otro *quantum*, está determinado allí por él mismo."

El concepto de cantidad se encuentra así realizado. Su relación esencial con su más allá aparece como determinada por la cantidad misma, como siendo en el fondo una relación con ella misma, una relación constitutiva de ella misma, en otras palabras, la cualidad.

El resultado de toda esta dialéctica es que la cantidad no es inteligible sino como cantidad cualificada o como medida. En la proporción, y en especial en la proporción entre potencias, la medida se produjo ya como tal. La proporción es ya la medida, pero la medida formal y abstracta. Al tomar esa forma, la cantidad ha demostra-

do su aptitud para volverse medida, pero esa aptitud no ha encontrado todavía las condiciones de su empleo. Tenemos los cuadros abstractos de todas las medidas posibles, pero esos cuadros continúan estando vacíos. Lo que sucede es que la cualidad, a la cual se ha elevado la cantidad, no es todavía sino su cualidad propia: la cualidad de la cantidad. Pero esa cualidad no es sino uno de los modos de formación de los cuales es susceptible la cantidad. No excluye otros modos de formación igualmente concebibles. Por lo tanto, no se trata de la cualidad entendida con rigor. Al fin de cuentas, también la cualidad sigue siendo incapaz de determinarse por completo. Los términos de la proporción tienen su determinación el uno en el otro, pero, tomados juntos, ambos siguen siendo indeterminados. Para que la medida abstracta y virtual se vuelva concreta y real, es necesario que la forma vacía de la proporción reciba un contenido. Este contenido no puede ser sino la cualidad, la cualidad propiamente dicha, aquella que se opone a la cantidad. En otras palabras, es necesario que la proporción cuantitativa sea al mismo tiempo una relación de cualidades. Así la cantidad, a la que había pasado la cualidad, vuelve a traer la cualidad. Sin embargo, la cualidad que tenemos ahora no es ya aquella que dejamos atrás: esa cualidad pura que excluye el más o el menos. Es la cualidad mediada por la cantidad, la cualidad que contiene la cantidad o la cualidad cuantificada. La cualidad pura y la cantidad pura son dos conceptos por igual vacíos y autocontradictorios. Su verdad está en su unidad, en la que son suprimidos y conservados, negados en tanto que determinaciones excluyentes e independientes, y afirmados en tanto que momentos abstractos e inseparables. Así pues, el verdadero ser es a la vez cualidad y cantidad, unidad indisoluble de una y otra, es decir, medida.

Medida

Todo es medida o, para hablar en un lenguaje más vulgar, todo tiene su medida y no subsiste sino por y dentro de su medida. Esta proposición se muestra como una paradoja y la experiencia, a primera vista, parece contradecir la especulación. Una longitud, un peso, etc. ¿no puede acaso crecer sin límites asignables? Miremos sin embargo el asunto más de cerca, y tendremos que reconocer que ese crecimiento indefinido no tiene lugar sino en abstracto.

Dejemos de lado las abstracciones y las posibilidades vanas, para no considerar sino los seres, las totalidades naturales y dadas de hecho, y veremos que la experiencia se pone de acuerdo con la dialéctica. ¿No tiene acaso todo ser real un cierto tamaño total, una cierta proporción de sus elementos o de sus partes, fuera de las cuales no puede subsistir? Es cierto que el tamaño absoluto del todo y los tamaños relativos de las partes no son siempre determinaciones rígidas e inmutables. Pueden conllevar, y conllevan una cierta indeterminación. Si bajo una presión constante el agua hierve a una temperatura fija; si para que se forme esa agua ha debido combinarse un volumen de oxígeno con dos de hidrógeno, ni más ni menos; si la talla de un animal y las proporciones de sus miembros pueden variar en gran medida sin que ese animal se vuelva propiamente un monstruo, hay sin embargo un límite que la variación normal nunca podrá sobrepasar, ni siquiera la variación monstruosa. Oscilarán por necesidad alrededor de un término medio, que puede ser considerado como la medida propia de ese ser.

Los sofismas antiguos del montón, el calvo, la cola del caballo, no son, como se cree por lo general, vanos juegos intelectuales[7]. Al menos de manera verosímil, podemos conceder a sus inventores una intención seria: poner en claro la relación, capital aunque con frecuencia imposible de definir, que enlaza la cantidad con la cualidad. La destrucción ataca al ser cualitativo por la cantidad. El organismo perece por la atrofia o la hipertrofia de sus partes, por el debilitamiento o la exageración de sus funciones. Un Estado se arruina por la disminución o por el crecimiento excesivo de su población o de sus riquezas.

Según Hegel, el punto de vista de la medida es el propio del espíritu griego en tanto que espíritu nacional. En la moral, en la política, en el arte y en la religión, Grecia, antes que nadie, supo elevarse a la concepción de la medida; por otra parte, no la superó. Sólo sus grandes representantes, como Platón y Aristóteles, llegaron al punto de vista de la esencia y, por momentos, hasta el concepto.

7 Se trata de los famosos acertijos, en los que se preguntaba cuándo, por ejemplo, podemos hablar de un calvo, si vamos retirando uno a uno los cabellos de una cabeza.

Por lo demás, el proceso dialéctico no puede detenerse en la medida. Al determinarla con mayor precisión, descubriremos nuevas contradicciones, que nos obligarán a negarla, a su vez, y a negar con ella toda la esfera del ser inmediato.

La medida es la unidad de la cantidad y la cualidad, pero lo es en primer lugar como existencia inmediata. Es un cierto *quantum* de una cierta cualidad (longitud, peso, temperatura,...), escogido arbitrariamente como unidad a la que se comparan las magnitudes homogéneas. Resulta claro que la medida entendida así no es la medida tal como es en su concepto. No es medida en sí y para sí. Es medida sólo de manera por completo exterior y convencional. Aun cuando se buscara la unidad fundamental de un sistema de medidas en alguna determinación constante de objetos naturales (el meridiano terrestre, la longitud el péndulo que marca el segundo, los puntos de congelación y de ebullición del agua), la escogencia de esa unidad, aunque esté motivada, y motivada con solidez, no dejaría por ello de ser arbitraria. Por otra parte, la aplicación de esta unidad a las cosas que se desea medir es, con relación a dichas cosas, un proceso exterior y subjetivo, al cual ellas permanecen ajenas e indiferentes.

Para que la medida sea lo que debe ser, es necesario que se produzca como determinación por la cualidad de un *quantum* indiferente, como especificación de la cantidad por la naturaleza propia del ser cualitativo, como supresión por la cualidad de la indeterminación inherente a la cantidad pura. Es lo que parece realizarse cuando un cuerpo frío se encuentra puesto en un ambiente más caliente que él. Toma prestada del ambiente sólo la cantidad de calor necesaria para elevarse a la misma temperatura, y esa cantidad varía con la naturaleza, es decir, con la cualidad del cuerpo en cuestión: es por esencia específica.

Podría creerse que se da aquí la especificación de un *quantum* indiferente por la cualidad del cuerpo, que no toma sino lo que exige su naturaleza; pero en realidad el fenómeno es más complejo. El medio no es una fuente inagotable de calor. Es él mismo un cuerpo que tiene también cierta masa y cierto calor específico. Estamos entonces en realidad en presencia de una **relación entre medidas**, determinación conceptual que volveremos a encontrar y que examinaremos un poco después. Por lo demás, no podemos dar ningún ejemplo irreprochable del concepto que tenemos aquí. En la

realidad la cantidad actualmente indefinida no puede en efecto existir. Nunca es, ni puede ser, más que una apariencia.

Esto constituye precisamente la contradicción propia del momento de la medida. La contradicción consiste en que la cantidad que tiene que especificarse, y la cualidad que tiene que especificarla, son concebidas como dos existencias separadas. Por ello una es considerada como actualmente indefinida y la otra como medida determinada. Pero lo indefinido no existe en realidad sino como indefinidamente variable. Por ello, lo que tenemos en cada instante son dos cantidades finitas, una frente a la otra. Si una de las dos permanece fija, no es ya más que un cierto *quantum* determinado. La fijeza de la medida se opone a la variabilidad de la cantidad, pero de una manera inmediata que no tiene nada de específico. En una palabra, hemos vuelto al momento precedente a la medida. Si ambas cantidades varían en una relación directa o inversa, no hay en ello tampoco nada de específico. Para escapar a la contradicción es necesario concebir la variabilidad indefinida del *quantum* que hay que medir y la fijeza de la medida, como reunidas en un solo **algo**; en un mismo ser o en un mismo hecho. Esto sólo puede darse de una manera: que dos determinaciones cualitativas, distintas aunque inseparables, varíen juntas cuantitativamente de tal manera que, al no estar especificado el modo de variación de la una y pudiendo ser concebido como un crecimiento continuo en progresión aritmética, la variación de la otra tome una forma específica determinada por la cualidad. En una palabra, es necesario que la segunda cantidad se exprese por medio de la primera mediante una potencia de ésta o mediante una función más compleja. Así varían la superficie del cuadrado y el volumen del cubo, como la segunda o la tercera potencia del número que expresa el lado o la arista. En la caída libre de los cuerpos, el espacio recorrido será proporcional al cuadrado del tiempo empleado en recorrerlo. Volvemos a encontrar aquí la relación entre potencias, pero ya no bajo la forma abstracta en que la consideramos antes. Ha tomado cuerpo y se ha dado una existencia inmediata en cantidades intrínsecamente cualificadas, distintas aunque inseparables, lo que nos permite medir la una por la otra. Parece que así la idea de la medida se ha realizado a plenitud.

Sin embargo, si observamos con cuidado, vemos que no hay tal. Las dos cualidades están aquí en relación sólo por su cantidad. Ellas mismas permanecen fuera de esa relación. Son radicalmente heterogéneas. Por ello sus cualidades respectivas no tienen, en el fondo, sino una relación exterior y en la cual penetra lo arbitrario. La superficie del cuadrado tendrá por medida el cuadrado del número que expresa su lado, pero con la condición de que se tome como unidad de superficie el cuadrado que tenga por lado la unidad de longitud. La fórmula $e=at^2$ expresará el espacio recorrido por un cuerpo que cae, en función del tiempo de su caída, pero con la condición de que el coeficiente represente el espacio recorrido en la unidad del tiempo. Y éstas resultan ser convenciones arbitrarias. No hay ninguna relación intrínseca entre la unidad de longitud y la unidad de superficie consideradas de modo abstracto, ni entre la unidad de tiempo y la ley de la caída de los cuerpos. En una palabra, para que tomen un sentido determinado las unidades de las cantidades medidas, las fórmulas de medida exigen que se establezca entre esas unidades una concordancia artificial, una concordancia que la naturaleza no da y que es pura convención. Sin embargo, esta concordancia se manifiesta aquí como exigida por la idea de medida. Si esta exigencia no se cumple nunca, la medida no podría ser, como hemos mostrado que debe serlo, una determinación intrínseca y esencial de las cosas. Hasta ahora hemos permanecido en el dominio de la medida abstracta, pero, como lo vemos con claridad, la medida abstracta no podría existir, y ni siquiera ser concebida como totalidad de la medida. La medida abstracta más o menos arbitraria debe apoyarse al fin de cuentas sobre la medida real.

La medida real es una relación constante de medidas (medidas inmediatas). En la constancia de esta relación desaparece lo arbitrario de las medidas inmediatas, de las cuales ella es la unidad. Las unidades de volumen y de peso son determinadas arbitrariamente, pero la relación de los pesos de dos cuerpos tomados con el mismo volumen es un número fijo, independiente de toda convención y determinado únicamente por la naturaleza cualitativa de esos dos cuerpos. Esta es una medida real. Aunque esa determinación de la idea no pertenece en propiedad a ninguna ciencia en particular, la química es la que ofrece aquí los ejemplos más típicos. En virtud de la ley de las proporciones definidas, los cuerpos no se combinan sino en ciertas relaciones fijas. Si se toma como unidad la cantidad de un cuerpo determinado que entre en una secuencia de

combinaciones, las cantidades correspondientes de los demás cuerpos serán expresadas por ciertos números. Estos números pueden ser considerados como las unidades de combinación de estos cuerpos. Pero la unidad de combinación de cada uno de ellos es la misma con respecto a todos los demás, de tal manera que cada uno puede jugar frente a los demás, de modo indiferente, el papel de medida o de cantidad medida. Se produce aquí, como hecho inmediato, aquella correspondencia de las unidades cualitativas en la cual reconocíamos hace poco una exigencia de la idea de la medida. La relación cuantitativa de dos términos ya no está determinada sólo por la cualidad, como en la esfera precedente. Es una relación entre las cualidades mismas; es la condición de su paso a una nueva cualidad, la del compuesto. La medida alcanza aquí su verdad; su ser ha llegado a estar adecuado a su concepto.

Sin embargo la cantidad sigue implicada en la medida, y, por consiguiente, la variabilidad que le es inherente. La medida se produce como fijación de esa variabilidad, pero tal fijación sólo podrá ser provisoria. Concebirla como definitiva y absoluta sería negar sin más la cantidad, y, por lo tanto, la medida misma. Así, en la medida, la cualidad fija la cantidad, es decir, la niega; pero la cantidad, a su vez, la niega a ella y la destruye con su variación. Es verdad que con ello se producen nuevas medidas y, por consiguiente, nuevas cualidades (ley de las proporciones múltiples). Tenemos ante nosotros por tercera vez el progreso al infinito, la alternancia indefinida de la afirmación y de la negación. Los dos términos que se oponen aquí son la cualidad y la cantidad. La solución de la oposición es siempre la misma en cuanto a la forma. También aquí el nuevo infinito se produce como ser para sí. Cada uno de los términos no se niega sino para reencontrarse en la negación de su contrario; cada uno hace de su contrario un momento de sí mismo, cada uno se eleva con ello a la verdadera infinitud. Esta infinitud ya no es aquí la de la cualidad pura, ni la de la cantidad, sino la infinitud más concreta del ser total que se mantiene idéntico a sí a través de todos sus cambios cuantitativos o cualitativos. Lo que se ha demostrado aquí es que el cambio es, al mismo tiempo, persistencia; que es un único y mismo ser el que se aparece cada vez en diversas determinaciones. Por ello estas determinaciones se encuentran negadas, suprimidas en tanto que existencias independientes, y rebajadas al nivel de estados o accidentes fugitivos de un substrato inmutable.

- - -

Ahora podemos resumir la dialéctica del ser. El ser puro, exento de determinaciones y de negación, es la contradicción inmediata. El ser no puede concebirse sino en su unidad con su contrario, es decir, en el devenir. Por otra parte, el devenir debe ser un devenir determinado. Aparece en primer término como continuidad de cualidades distintas, las cuales, sin embargo, no existen sino por sus relaciones recíprocas, y en cierto modo se tocan y se limitan unas a otras. Pero la cualidad pura, desprovista de cantidad, sin extensión ni grado, no podría ser limitada sin que por ello mismo fuera suprimida. Su límite es su negación, y como la cualidad es indivisible, su negación la alcanza y la destruye por entero. La cualidad pura es pues contradictoria en sí.

La cuestión puede, sin embargo, ser considerada desde otro punto de vista. Se puede concebir el límite como puesto por la cualidad misma, la cual no lo pone sino para negarlo y realizarse absorbiéndolo. Considerada así, la cualidad deja de estar limitada desde fuera y se determina ella misma. Pero por ello mismo deja de ser una cualidad particular en relación con otras cualidades. Es pura relación consigo, exclusión absoluta de lo otro, en otras palabras, ella se ha vuelto lo uno.

Lo uno, por la negatividad que le es propia, se dispersa en una pluralidad indefinida o, si se quiere, a la continuidad primitiva del devenir cualitativo la sustituye una multitud de **unos** aislados, dispersos en la nada o el vacío. Ha desaparecido el mundo de las cualidades cambiantes, para dar paso al mundo de los **unos**, todos idénticos y equivalentes, separados entre sí por la repulsión, pero mantenidos en presencia por la atracción.

Desde este punto de vista el ser es eterno e inmutable. El devenir se reduce a una pura apariencia. No es sino el agrupamiento variable y contingente de los **unos**. ¿Esta polvareda de átomos dispersos puede acaso ser considerada como la realidad última? Oponiéndose a la pluralidad y poniéndose en relación con ella, el **uno** ha manifestado su abstracción. La verdad no está ni en lo uno, ni en su contrario, lo múltiple; está en su unidad, y ésta es la cantidad. A la discontinuidad radical del mundo atomístico, sucede ahora

la continuidad uniforme de la cantidad pura. Sin embargo, el ser no podría, sin aniquilarse, sumergirse en la indeterminación de la cantidad. La cantidad tiene que determinarse, disgregarse en cantidades definidas que sostengan entre sí relaciones precisas. En tanto que pura cantidad, ella conlleva en verdad la determinación; pero esa determinación le permanece exterior y extraña. Los límites que le asigna no la limitan en realidad. Son puras posibilidades abstractas y nada más. La cantidad no puede ser determinada de manera eficaz sino por la cualidad. Entonces la verdad del ser no puede ser ni la cualidad pura, ni la pura cantidad, sino la unidad de ambas, la medida. El ser es pues un conjunto de existencias a la vez cualificadas y cuantificadas. Estas existencias por su cantidad son dependientes y solidarias, se encadenan y se penetran, se continúan unas en otras; por su calidad, en cambio, se distinguen y se oponen. Así el ser es a la vez uno y múltiple, continuo y discontinuo, inmutable y cambiante. Es, en definitiva, el substrato permanente de modificaciones pasajeras, la materia idéntica en la diversidad de las formas, la realidad una bajo la multiplicidad de las apariencias.

Al ser así concebido lo llama Hegel la indiferencia absoluta. Ahora bien, ¿no es acaso esa indiferencia absoluta la absoluta contradicción? No tiene existencia sino en sus modificaciones, y sin embargo es indiferente a ellas. Estas se producen en ella, pero no por ella. Ella es su substrato o su lugar, pero no es su principio. Parece como si le vinieran de fuera. En tanto que unidad cuantitativa de sus momentos, la indiferencia es en cierto sentido proporción cuantitativa inversa, *ya que un momento determinado no puede crecer* cuantitativamente sino a expensas de los otros, y sin embargo en sí misma ella no es una cantidad. Ella regula y limita el crecimiento cuantitativo de sus diversos momentos, pero no lo produce. En fin, en cuanto que ella es la unidad cualitativa de sus momentos, que deben estar donde ella esté, ninguno de ellos deberá extenderse más allá del otro, estar donde el otro no está, es decir, ellos deberán crecer y decrecer cuantitativamente en la misma proporción. Pero acabamos de ver, por otra parte, que la conclusión contraria se impone por igual. Lo que sucede es que la indiferencia absoluta es la unidad de sus determinaciones sólo en sí o virtualmente. No puede serlo en realidad sino como fundamento o razón de ser, y todavía no se ha determinado así. Pero ella se determina aquí ya como contradicción consigo misma, como incompatibilidad absoluta entre su

realidad y su concepto, entre lo que ella es y lo que debe ser. En una palabra, ella es su propia negación. La indiferencia como negatividad absoluta, como negación de su ser inmediato y, por consiguiente, de la totalidad del ser que en ella se ha absorbido, ya no es indiferencia sino esencia. La esencia es la negación radical de lo inmediato y de lo dado, es la mediación absoluta. Como el ser puro, la esencia es ante todo pura identidad consigo misma, pero esta pura identidad consigo es la identidad de la negación. La esencia niega al ser como inmediato y ella misma niega su propia inmediatez. Corresponde a su naturaleza el escindirse ella misma y producir en ella misma sus propias determinaciones. Éstas, por consiguiente, surgen de la esencia, pero permanecen contenidas en ella, no tienen ninguna existencia exterior e independiente; además, a la inversa de las determinaciones del ser, están marcadas ante todo por el sello de su doble relatividad: cada una con relación a su opuesta y ambas con relación a la unidad. En fin, ellas no pasan ya la una a la otra, sino que más bien se reflejan la una en la otra.

En lo subjetivo, el punto de vista de la esencia es el de la reflexión. El pensamiento toma en primer lugar al ser como se da; para él es un objeto exterior que se propone simplemente asimilar, interiorizar. Pero ese objeto inmediato se revela contradictorio e ininteligible. El pensamiento se ve entonces obligado a elevarse por encima del objeto para comprenderlo, a salir de lo inmediato y de lo dado, a buscar más allá del objeto el principio que lo explique. El ser que percibe no es entonces para el pensamiento sino una apariencia insignificante y vana en sí misma, pero a través de la cual el pensamiento pretende descubrir la verdad o la esencia. La esencia es el ser verdadero, *tò hóntos hon* de Platón, el ser que escapa a los sentidos y a la percepción inmediata, pero que se revela a la reflexión y a la ciencia.

\- - -

En las cuestiones abordadas sucesivamente por la *doctrina del ser*, sin duda que el lector ha reconocido los problemas fundamentales de la filosofía griega. Desde Aristóteles, ningún pensador los había sometido a un examen sistemático. Sin embargo, es poco creíble que sobre esas cuestiones la antigüedad hubiera dicho la última palabra; que veinte siglos de especulación y de investigación cien-

tífica no hubieran en alguna medida hecho más claros y más distintos los conceptos elementales sobre los que reposa todo conocimiento. No hay duda de que pocos filósofos modernos estarían dispuestos a tomar como axiomas indiscutibles las soluciones que dio Aristóteles a esos problemas esenciales. Ellos mismos los resuelven a su modo, pero de manera implícita y a propósito de otros problemas. Hegel comprendió que era conveniente plantearlos de nuevo en términos expresos. Esto le permitió reencontrar la filosofía en su historia; mostrar la continuidad de su evolución a través de la diversidad de los sistemas, y establecer que su propio sistema, lejos de ser un incidente insignificante de esta evolución, es su término necesario que contiene y resume todos los otros, y que ninguno podrá superarlo sin absorberlo.

Con ello consigue a la vez, como lo veremos a continuación, poder formular con rigor y precisión las preguntas más particulares que preocupan a la filosofía moderna y, por ello mismo, darles la solución posible. Si bajo los variados nombres de criticismo, positivismo, transformismo, agnosticismo, la duda escéptica, aunque sobrellevada con impaciencia, invade cada vez más los espíritus, la falla se debe sólo a nuestra debilidad especulativa, a nuestra impotencia para pensar sistemáticamente. Cada quien pide a la filosofía la confirmación de sus creencias vagas y de sus mal definidas aspiraciones, la demostración de sus prejuicios morales, religiosos o irreligiosos, y se desespera de no encontrar en ella tal demostración. Se malinterpreta así de manera singular la naturaleza de esta ciencia. La filosofía no es una revelación: no nos descubre nada de algún otro mundo. Aun de este mundo no nos revela nada radicalmente nuevo. Se trata sólo del esfuerzo de la razón para comprender la experiencia y comprenderse a sí misma. Consiste en el acuerdo y la armonía de nuestros conocimientos y no podría ser algo más. La razón no es un oráculo encargado de responder a todas las preguntas que se nos ocurra hacerle: profundas o frívolas, sensatas o insensatas. No resuelve, ni tiene por qué resolver sino aquellas que ella misma se plantea, y éstas son las únicas con carta de ciudadanía en la ciencia filosófica.

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

LA ESENCIA ES la negación del ser inmediato; es, por lo tanto, mediación absoluta o, lo que viene a ser lo mismo, negatividad absoluta. En un sentido, el ser mismo es negativo o excluyente; excluye la mediación y el retorno sobre sí. Por ello, precisamente, su unidad se mostró incompatible por completo con la multiplicidad de sus determinaciones. Éstas, en efecto, no dejan de ser exteriores unas a otras, y todas juntas permanecen exteriores al substrato que ellas determinan. Su unidad, en el fondo, no es más que la unidad del sujeto que las piensa; está en nosotros y no en el ser. Hablando con propiedad, el ser es así exterior a sí mismo. Al negar su inmediatez y pasar a su contrario, que es la esencia, el ser no hace sino entrar dentro de sí mismo, darse una interioridad (*sich erinnern*)[8]. En su relación con la esencia, la inmediatez del ser aparece como un pasado, a la vez abolido y conservado; pero un pasado intemporal. La esencia no es pues, en el fondo, sino el retorno de lo inmediato sobre sí mismo y su reflexión sobre sí, y es así como ella es negación. En efecto, en su retorno sobre sí, lo inmediato deja de ser tal; se niega a sí mismo en cuanto inmediato.

Si en su totalidad la esfera del ser constituye la primera afirmación, el momento inmediato de la idea, la esfera entera de la esencia, por su parte, representará su momento negativo; una será la tesis y otra la antítesis; la unidad y la verdad de ambas, es decir, la negación de la negación, deberá buscarse en una tercera esfera donde se absorberán a la vez el ser y la esencia: la esfera del concepto (*Begriff*).

8 El verbo alemán *erinnern* (recordar) lleva en su etimología la idea de interiorizar. Hegel con frecuencia juega con ese doble sentido.

La doctrina de la esencia, como la del ser, comprende tres partes. Después de haber suprimido al ser, la esencia se desenvuelve primero en sí misma, con independencia de su contrario que fue absorbido en ella. Pero así como en la esfera del ser la cantidad retornaba a la cualidad de la cual había salido, así también la esencia deberá retornar al ser. En la esfera del fenómeno los dos contrarios se reencuentran uno frente al otro y se relacionan entre sí. Sin embargo no se penetran todavía sino de manera incompleta; su fusión perfecta, su unidad definitiva, que es el concepto, no se realizará sino a través de una última esfera: la de la efectividad[9].

Esencia

La esencia es la negatividad absoluta. Su ser, su relación inmediata consigo es sólo el retorno de la negación sobre sí misma. Al no tener nada fuera de ella que pueda negar, la negación se niega a sí misma, niega luego esa primera negación y así hasta el infinito. Más exactamente, la negación absoluta no es tal sino en un retorno sobre sí misma que, hablando con propiedad, no admite ni comienzo ni fin. Esta infinita negación de sí es, al mismo tiempo, identidad consigo, ya que la negación no es ella misma sino porque niega. De aquí se sigue que, al negarse a sí misma, la esencia no sale de ella misma, no pasa a un contrario. No hace más que volver a entrar en sí misma, que manifestar su identidad consigo misma. Se sustrae también al devenir. Su movimiento es por completo interior; no es un paso fuera de sí a un más allá (*Übergehen*), sino más bien un retorno sobre sí, una reflexión. Por lo demás, la esencia no existe sino en y por ese movimiento; esencia y reflexión son dos nombres diferentes para una misma determinación de la idea.

También la esencia, como negación inmediata del ser, parece tener en primer término un estar-ahí inmediato (*Dasein*). Concebida así es un **algo**, es decir, lo esencial (*das Wesentliche*) en oposición a lo inesencial (*das Unwesentliche*). Sin embargo, en el estado de indeterminación en que se halla, toda distinción entre lo esencial y lo

9 Aunque Noel traduce *Wirklichkeit* por realidad o actualidad, preferimos traducir ese término por efectividad, tanto para distinguirlo de *Realität*, como para resaltar el sentido de *wirken* (causar).

inesencial sería arbitraria y subjetiva. Por otra parte, la esencia no es sólo lo **otro** del ser; en cuanto negatividad absoluta, ella es también lo **otro** de ella misma. Niega a la vez la inmediatez del ser y su propia inmediatez. Es aquello que no tiene existencia inmediata; y la existencia inmediata, por su parte, no es sólo lo inesencial (*das Unwesentliche*), sino lo carente de esencia (*das Wesenlose*). En una palabra, desde el punto de vista de la esencia el ser ya no es el ser, sino únicamente la apariencia (*Schein*). Esa apariencia es la nada determinada y subsistente, el ser negado de manera explícita, el ser que ya no es en sí ni para sí, sino en y para otro; y ese otro se ha producido aquí como esencia.

El punto de vista que tenemos aquí es el del escepticismo antiguo y el idealismo subjetivo. Ambas doctrinas rebajan el ser inmediato del sentido común a pura apariencia. Pero precisamente porque ellas se quedan ahí, su negación del ser sigue siendo una declaración sólo platónica. No establecen mediación alguna entre la apariencia y el sujeto al cual ella aparece, o relegan esa mediación a lo desconocido, lo que viene a ser lo mismo.

Por ello la apariencia, que en su inanidad contiene toda la riqueza de las determinaciones del ser, subsiste frente al sujeto como un término independiente e irreductible. De hecho ocupa el lugar que ocupaba el ser, llenándolo a plenitud; ella es el ser mismo, con la reserva de que no lo es. Pero esa reserva, hecha de una vez por todas, se queda por ello mismo sin consecuencias, y sólo de palabra se supera el sentido común.

\- - -

La apariencia, concebida así, se opone todavía a la esencia como un residuo del ser. Este residuo, por más atenuado que se lo imagine, se afirma frente a la esencia como un **otro** independiente, o persiste al menos en la esencia misma como una determinación que ella no se ha dado (el choque infinito de Fichte). Es una ilusión que resulta importante disipar. No se trata ya de probar que fuera de la esencia no podría subsistir nada del ser; esa demostración ya se hizo. Sólo hay que mostrar que las determinaciones por las que la apariencia parece distinguirse de la esencia, pertenecen a la esencia misma. Ahora bien, la esencia, como reflexión absoluta de la nega-

ción sobre sí misma, debe recuperar el momento de la inmediatez. Al negarse a sí misma afirma al ser y, por consiguiente, a todas las determinaciones del ser. Sin embargo, el ser así afirmado ya no es lo que era en su esfera propia; no es ya lo inmediato puro y simple, sino lo inmediato que sale de la mediación o lo inmediato mediado. No es ya el ser en sí y para sí, sino el ser como momento; como momento de la esencia o de la negatividad infinita. Es la inmediatez de la negación, la subsistencia de la nada, en una palabra, es la apariencia. La apariencia no es pues la apariencia del ser en la esencia, sino más bien la apariencia absoluta o la apariencia de la esencia en ella misma.

- - -

La apariencia es la reflexión, pero todavía implícita; la reflexión cuyos diferentes momentos están como concentrados en unidad inmediata, o, si se quiere, la reflexión no reflexionada. Este estado inmediato resulta contradictorio con su concepto. Debe desprenderse de él y llegar a ser reflexión explícita. Sus diversos momentos deben distinguirse unos de otros, otorgarse relativa independencia y volver a entrar en su unidad; pero en unidad reflexionada y mediata.

- - -

La reflexión absoluta, en tanto que retorno infinito de la negación sobre sí misma, es a la vez negación de la negación e identidad de la negación consigo. Bajo la primera relación, la negación pasa a su contrario, pero bajo la segunda, no sale de sí misma. Se da entonces, a la vez, paso y supresión del paso; devenir y negación del devenir. El devenir, que en la esfera del ser asumía la forma de un movimiento rectilíneo, se curva en círculo, por decirlo así, y retorna indefinidamente sobre sí mismo. Es así como es reflexión. En su reflexión sobre sí, la negación es ella misma al negarse y, porque se niega, es y no es ella misma; se otorga una inmediatez y un ser, pero una inmediatez mediada y un ser determinado explícitamente como nada. Tenemos así el **ser-puesto** (*das Gesetztsein*), y la reflexión, en tanto que lo produce, es posición (*setzende Reflexion*). ¿Acaso poner no es en efecto afirmar y negar a la vez, otorgar a lo que se pone un ser que no es el ser?

En tanto que posición, la reflexión no tiene todavía más que una existencia inmediata. No existe en efecto sino en lo puesto. No es sino la negatividad que lo afecta. No tiene contenido propio; es como si no fuera; en una palabra, la reflexión se suprime ella misma. No adquiere contenido propio, y por lo tanto realidad, sino en cuanto que niega su propia negatividad, es decir, en cuanto que le restituye a lo puesto una subsistencia independiente. Se convierte entonces ella misma en presuposición (*voraussetzende Reflexion*). La presuposición es la posición que se niega como tal. Lo presupuesto es algo que la reflexión no crea y sobre lo cual ella se ejerce. En ese presupuesto ella puede poner alguna determinación que le sea propia y devenir posición real o determinada. Así, toda posición es, en el fondo, al mismo tiempo presuposición.

De manera inversa, toda presuposición es posición. Lo presupuesto no es tal sino como punto de partida de la reflexión, es decir, en cuanto que la reflexión se aplica a él y le pone alguna determinación. Su inmediatez es por completo relativa, y relativa a la reflexión. Esta misma se la confiere al determinarlo. No es más que un aspecto del acto por el cual la reflexión lo determina. Posición y presuposición no son sino dos momentos abstractos de una sola y una misma reflexión. Esta no será reflexión acabada, reflexión en sí y para sí, sino como unidad de ambas.

\- - -

En tanto que simple presuposición, la reflexión se separa de lo presupuesto. Se lo opone como su **otro** y, por consiguiente, se da a sí misma una existencia independiente. Se vuelve así reflexión exterior (*äußere Reflexion*). Esta tiene ante sí algo dado, una existencia inmediata que ella determina. Esta existencia inmediata aparece como la condición de su ejercicio: condición que le es impuesta desde fuera, que ella misma no ha puesto. Por lo demás, la determinación que confiere la reflexión a este ser inmediato permanece, también ella, exterior a lo determinado. Éste no es determinado en su interior y sigue siendo después lo que era antes. La reflexión pone la determinación en él, pero la pone sólo para ella misma. Para lo determinado es una determinación extrínseca. "Esta determinación exterior es el silogismo cuyos extremos son lo **inmediato** y la **reflexión sobre sí**; el término medio es su relación, lo inmediato de-

terminado; pero de tal manera que una de sus partes, la inmediatez, pertenece sólo a uno de sus extremos, y la otra parte, la determinación o negación, pertenece sólo al otro extremo."

Es precisamente según este aspecto particular de la reflexión exterior, como el sentido común se complace en considerar la reflexión en general. Para él no es más que la actividad de un sujeto pensante que se ejerce sobre un objeto dado sin modificarlo en su interior. Esta reflexión sin duda determina el objeto, pero las determinaciones que le otorga no existen sino para el sujeto, no tienen ninguna realidad fuera de él. Sin embargo, la exterioridad no es sino un momento abstracto de la reflexión. Lejos de que ésta se reduzca a una manera puramente subjetiva de considerar las cosas reales, es más bien una determinación interna de esas cosas; es la que constituye su esencia. Precisamente las cosas son reales porque la contienen y difieren por ello del ser puro, es decir, de la pura apariencia. No se debe olvidar, por lo demás, que estamos aquí en la esfera de la esencia y de la reflexión abstracta. Ignoramos aún lo que pueda ser una cosa, un objeto y un sujeto. Tales determinaciones de la idea no se producirán sino más tarde. Lo que tenemos aquí es únicamente la reflexión exterior como tal, la reflexión que se ha determinado como distinta de su presuposición y se ha puesto en relación con ella como con su **otro**.

Pero tal como acabamos de establecerlo, la posición y la presuposición no son sino dos momentos de una sola y una misma reflexión. Una y otra son inseparables. La reflexión pone en lo presupuesto, es decir, lo determina, pero éste no existe como tal sino por la reflexión y en la medida en que ella lo determina.

La reflexión se revela así como reflexión determinante (*bestimmende Reflexion*). Ésta presupone lo inmediato, pero éste no es tal sino en su determinación misma. Es inmediato en tanto que reflexionado; es la inmediatez que la reflexión se da a sí misma. Por otra parte, al absorber lo inmediato, la reflexión se absorbe en él. Se vuelve interior a él e inmanente, y no es ya más que su propia reflexión.

La reflexión determinante pone al ser, pero al ser en tanto que reflexionado, en tanto que inmediatez de la reflexión misma; ahora bien, este ser es la esencia.

La inmediatez de la esencia ya no excluye la mediación. La contiene en cuanto suprimida. No la tiene ya en sí, precisamente porque la tiene dentro de sí. Si las determinaciones de la reflexión (*Reflexions-bestimmungen*) o, como también las llama Hegel, las esencialidades (*Wesenheiten*), están libres de negación, es porque ellas se la han incorporado. Subsisten fuera del devenir en una igualdad inalterable consigo mismas; pero subsisten así porque incluyen su contrario y, en su relación con él, tienen a la vez uno de los términos junto con la relación entera.

La esencia en su relación inmediata consigo misma es la identidad. La identidad es el **ser**, pero el **ser** de la reflexión. Si el ser puro es la afirmación pura, la identidad es la afirmación como reafirmación, el retorno de la afirmación sobre sí misma a través de la negación. La identidad contiene entonces a su contrario como suprimido. Ese contrario es la negación, el **no-ser**, pero el **no-ser** esencial o reflexionado, es decir, la diferencia. La identidad tiene así, como momentos, a ella misma y a la diferencia. Es la relación de esos dos términos, concentrada en su momento afirmativo.

La diferencia en la identidad es una diferencia por la cual nada es diferenciado; por lo tanto es una diferencia que se niega a sí misma o que difiere de ella misma, es decir, es precisamente la diferencia absoluta. Ahora bien, esta diferencia absoluta, en su relación negativa consigo misma, sigue siendo lo que ella es, es decir, sigue siendo negación esencial. Es así por lo tanto idéntica a sí misma, o es tanto la diferencia afirmada como la diferencia suprimida. En tanto que afirmación de sí, la diferencia deviene ella misma la relación entera, y la identidad desciende al nivel de momento subordinado o suprimido.

\- - -

Por otra parte, en cuanto que la identidad y la diferencia son ambas con igual derecho afirmación de sí y negación de su contrario, cada una de ellas deja de ser absolutamente ella misma. La identidad es también diferencia y la diferencia identidad. En efecto, cada una es idéntica a sí misma y difiere de la otra. En otros términos, la identidad y la diferencia son sólo relativas y, hablando con propiedad, ambos términos de la relación dejan de ser contrarios. En ade-

lante son simplemente distintos (*verschieden*) y por completo indiferentes uno a otro. No están ya en relación sino para un tercer término, al que permanecen extraños. Este tercer término es su reflexión, que en cierto sentido se ha retirado de ellos. Esta reflexión que se ha vuelto exterior a los términos y de los cuales ella es la reflexión, es la comparación. Únicamente en la comparación los términos distintos siguen siendo idénticos y diferentes, es decir, mantienen su relación.

La identidad y la diferencia son aquí propiamente lo que los escolásticos llamaban identidad y diferencia específica. Hegel las designa con los términos *Gleichheit* y *Ungleichheit*, que no tienen equivalentes franceses en el sentido preciso en que él los emplea. Los términos igualdad y desigualdad tienen una connotación demasiado cuantitativa; los de semejanza y desemejanza no designan los conceptos abstractos que tenemos aquí, sino más bien sus determinaciones concretas.

La identidad y la diferencia, como momentos de la reflexión exterior, son exteriores a ellas mismas y exteriores una con respecto a la otra. La identidad no es la identidad de sí misma, sino la de términos distintos; y lo mismo la diferencia. Por otra parte, aunque coexisten en esos términos, la identidad y la diferencia permanecen indiferentes una a otra. Los términos son a la vez idénticos y diferentes, pero no desde el mismo punto de vista: idénticos en esto, son diferentes en aquello. La identidad y la diferencia puestas por la comparación se añaden así simplemente a los términos de la relación y, lejos de constituirla, la presuponen. La reflexión exterior, en lugar de explicar la distinción, se explica por ella. No es entonces más que una apariencia, y lo que aparece en ella es la reflexión inmanente de términos distintos.

En su reflexión inmanente, los términos distintos son todavía a la vez idénticos y diferentes; pero su identidad y su diferencia han dejado de ser exteriores una a otra. Se han compenetrado, y es así como ellas han penetrado a los mismos términos. Estos son idénticos y diferentes precisamente desde el mismo punto de vista. Son su identidad en su diferencia y su diferencia en su identidad. No son ya simplemente distintos e indiferentes uno a otro; son opuestos (*entgegengesetzt*) y su relación es de oposición (*Gegensatz*). Toda dis-

tinción envuelve una oposición. La oposición es la verdad de la distinción, y la reflexión inmanente es la verdad de la reflexión exterior.

- - -

De manera inmediata, los términos de la oposición son simplemente distintos y en ellos es puesta la oposición; por ejemplo, lo caliente y lo frío (en tanto que sensaciones). Cada uno puede ser concebido sin su contrario, aunque al afirmarse niega de manera implícita a su contrario. Cada uno puede ser tomado como **positivo**, mientras el otro, por consiguiente, se vuelve **negativo**. Pero sin embargo no están relacionados sino por la comparación o la reflexión exterior. Ahora bien, si la verdad de la distinción es la oposición, si la primera no existe y no es inteligible sino por la segunda, la relación de lo positivo y lo negativo no debe permanecer exterior e indiferente a sus términos. Éstos deben ser opuestos en sí, cada uno debe contener al otro y su relación negativa con ese otro: como lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda. Aquí cada uno de los términos contiene la relación entera; sin embargo, si han dejado de ser indiferentes a la relación, lo son aún a su determinación como términos de la relación, y la positividad puede todavía se atribuida de manera indiferente a uno u otro.

Para que la relación se les haga en realidad inmanente, es necesario que desaparezca esta última exterioridad; que cada término sea positivo o negativo tomado en sí. Como el activo y el pasivo de un comerciante, la justicia y la injusticia, el bien y el mal, la verdad y el error. Cada uno de los términos contiene al otro, a la vez que lo excluye, y precisamente porque lo excluye; y cada uno tiene en sí mismo su completa determinación, independiente del otro. Cada uno, al ser simplemente él mismo, es, por ese solo hecho, término de la relación y tiene su lugar determinado en la misma. Ésta, en cierto sentido, se ha dado en cada uno de sus términos, una sustancia, una existencia en sí y para sí. Lo positivo y lo negativo son las determinaciones de la reflexión (la identidad y la diferencia), pero desarrolladas a plenitud y habiendo logrado la subsistencia independiente (*Selbstständigkeit*).

Las determinaciones de la reflexión han sido formuladas en proposiciones llamadas axiomas lógicos. En el fondo todas las categorías

de la idea lógica podrían dar lugar a tales proposiciones. Se dice: toda cosa es idéntica a sí misma; se podría decir también: todo es, tiene una cualidad, una cantidad, etc. De manera general, cada categoría es aplicable a **todo**, y los axiomas lógicos no expresan sino la posibilidad de aplicar las categorías de la reflexión. En este sentido son verdaderos, pero se vuelven falsos y contradictorios cuando se los entiende de una manera excluyente. El principio de identidad *A* es *A* es correcto, sin duda, pero su contenido es contradictorio con su forma. Es una proposición, es decir, una afirmación, pero con esta afirmación no se afirma en realidad nada. En la proposición *A* es *A*, la primera *A* es sujeto y la segunda atributo. Ahora bien, el sujeto en general difiere del atributo en general. Como proposición, el principio de identidad tiene dos términos, como afirmación de la identidad tiene uno solo.

El principio de contradicción, *A* no es no-*A*, no es más que el principio de identidad enunciado en forma negativa. Por otra parte, de **todo** en general se puede afirmar tanto la diferencia como la identidad; se tiene entonces este principio: todas las cosas son diferentes. Este principio contradice el principio de identidad, porque, en cuanto comprometido en la relación de diferencia, un término no es ya precisamente lo que es en su identidad abstracta consigo. Leibniz entendió el principio de diferencia como afirmación, no de la diferencia pura, sino de una diferencia determinada, y determinada como cualidad pura: principio de los indiscernibles. Pero tomada en este sentido, la proposición no contiene justificación lógica alguna.

El principio del tercio excluido, *A* es *B* o no-*B*, niega la indiferencia de cualquier término con respecto a la oposición. Tomado en un sentido absoluto, se contradice de manera inmediata. En efecto, el sujeto de la proposición disyuntiva, en tanto que no está determinado todavía como positivo ni como negativo, es él mismo ese tercer término que la proposición excluye.

"Cada uno (de los términos de la oposición) tiene su subsistencia por sí (*Selbstständigkeit*), por lo mismo que tiene en sí su relación con su otro momento; él es así la oposición entera encerrada en sí. En tanto que es ese todo, cada uno es mediado consigo por su **otro**

y lo contiene. Pero, por otra parte, es mediado consigo por el no-ser de su otro: por ello es unidad existente por sí y excluye de sí a su otro."

Como la determinación subsistente por sí de la reflexión (*selbstständige Reflexionsbestimmung*), en la misma relación en la que contiene al **otro** y por ello subsiste por sí, en esa misma relación excluye a ese **otro**, entonces ella excluye de sí, en su subsistencia por sí, su propia subsistencia por sí. En efecto, esa subsistencia por sí consiste en contener dentro de sí la determinación opuesta y, por ello, en no ser ya una relación con algo exterior, sino en ser también de manera inmediata ella misma y excluir de sí la determinación negativa. Ella es así la contradicción.

La diferencia en general es ya **en sí** la contradicción, porque es la unidad de términos que no existen sino en cuanto que no son uno, y la separación de términos que no están separados sino en una sola y en una misma relación. Pero lo positivo y lo negativo son la contradicción **puesta**, porque en tanto que unidades negativas se ponen ellos mismos, y porque cada uno, por ello, es la supresión de sí mismo y la posición de su contrario.

Para comprender esto, es necesario recordar que tenemos aquí lo positivo puro y lo negativo puro; no un positivo y un negativo determinado. Es claro entonces que cada uno de estos términos es contradictorio en sí. Lo positivo debe ser positivo en sí, es decir, fuera de su relación con lo negativo (sin esto sería indiferente a su positividad); pero en tanto que puro positivo, no es más que la negación de lo negativo. La contradicción es evidente. Es la contradicción de la reflexión. La reflexión es pura mediación; sus determinaciones son relaciones puras, sin substrato, sin términos. Lo que acaba de demostrarse es que tales relaciones son ininteligibles. La relación constata su propia inanidad y se suprime ella misma. La doctrina del ser ha demostrado que la verdad no está de ninguna manera en lo inmediato; la dialéctica de la esencia prueba que tampoco está en la pura mediación. Entonces no podrá buscarse sino en su unidad. Lo inmediato, que la mediación había negado, es recuperado por ella. Lo recupera en cuanto se suprime ella misma: lo implica como condición de sus propias determinaciones. En cuanto ha sido recuperado por la mediación, lo inmediato es puesto o mediado, es un momento de la reflexión; pero es puesto como no

puesto. Constituye así la última determinación de la reflexión, la de la reflexión suprimida. Este inmediato no es relación, pero tampoco es indiferente a la relación. Es aquello por lo cual la relación existe; aquello por lo cual los términos de ésta son a la vez aproximados y opuestos. Es el **fundamento** o la **razón de ser** (*Grund*)[10].

Toda determinación de la esencia, y por consiguiente toda determinación en general, tiene su fundamento o su razón de ser. La esencia es ya **en sí** la razón de ser. Lo que nos hizo pasar del ser a la esencia fue la imposibilidad constatada de encontrar en el ser puro la razón de sus determinaciones. Pero si la esencia es razón de ser, no lo es en primer término sino en sí o de modo implícito. Ella no se produce de manera inmediata sino como lo **otro** del ser o como mediación pura.

Únicamente al término de su proceso dialéctico, ella manifiesta lo que ella es en sí. "La mediación pura es pura relación sin términos de los cuales ella sea la relación (*reine Beziehung ohne Bezogene*)." En otras palabras, las determinaciones de la esencia son las formas vacías de la mediación, una mediación por la que nada es mediado. "El fundamento es la mediación real, porque contiene la reflexión como suprimida. Es la esencia que, a través de su no-ser, retorna dentro de sí y se pone. En este momento de la reflexión suprimida, lo puesto recibe la determinación de la inmediatez; es determinado como idéntico consigo fuera de la relación y de su propia apariencia. Este inmediato es el ser restablecido por la esencia, la nada de la reflexión por la cual la esencia se media."

PASAJE AL FENÓMENO

La verdad no es el ser ni la esencia, sino la unidad del ser y de la esencia. Esta unidad es el fundamento o la razón de ser. Pero en esta categoría la unidad no es todavía sino inmediata o indeterminada. La razón de ser que acaba de producirse no es más que la razón de ser abstracta, en general. Las dos esferas del ser y de la esencia tienen aquí su primer punto de contacto; su penetración completa todavía no se ha logrado.

10 Para las explicaciones que vienen a continuación, conviene tener en cuenta el doble sentido del término *Grund*: razón y fundamento.

El fundamento no existe como tal, sino en relación con lo que funda (*Grundbeziehung*). Lo fundado como tal es un inmediato del cual se parte. Él es quien pone al fundamento, pero de tal manera que esta postura se reduce a una pura apariencia y que él mismo, por el contrario, es puesto por el fundamento. Ambos términos contienen la esencia como reflexión sobre sí a través de su contrario, pero en el fundamento la esencia se pone como no puesta y la reflexión se suprime ella misma. La esencia está puesta entonces a la vez en los dos términos; constituye la unidad positiva; el hecho de que cada uno se continúe en el otro. Ella es así el soporte pasivo de la relación (*Grundlage*); pero, considerada bajo este aspecto, no es el fundamento (*Grund*). Está sin embargo en el fundamento y tiene allí una subsistencia inmediata independiente de la relación; es lógicamente anterior a esta última.

Por primera vez aparece aquí la esencia como el substrato de la mediación. Desde luego que la mediación en general toma un nuevo significado. La esencia deja de confundirse con el movimiento mismo de la reflexión; es, de cierta manera, el elemento donde se produce el movimiento y lo hace posible. Las determinaciones de la reflexión dejan de flotar, por así decirlo, en el vacío y encuentran un soporte en la esencia.

En tanto que distintas de su substrato, las determinaciones de la reflexión constituyen la forma, y el substrato, en su oposición a la forma, ya no es, hablando con propiedad, la esencia, sino sólo la materia (*die Materie*). La materia es la esencia que se ha determinado como indeterminada, como indiferente a la determinación. Los dos momentos de la esencia, la negatividad y la identidad consigo, se han separado uno de otro: uno se volvió forma y otro materia. La determinación como forma es indiferente a lo que determina; la subsistencia como materia es indiferente a la determinación de la cual ella es la subsistencia. En su recíproca independencia, cada uno de los dos términos se extiende más allá del otro y, por así decirlo, lo desborda: la materia puede recibir muchas formas y la forma aplicarse a diversas materias.

Es verdad que en su aislamiento la materia y la forma no son sino abstracciones. Cada una presupone a la otra y no se realiza sino en la otra. Cada una tomada en sí se contradice ella misma. La forma

es por necesidad la forma de la materia. De la misma manera, la materia no puede ser sino la materia de una forma. La verdad de ambas no está entonces sino en su unidad: la materia formada y la forma materializada, es decir, el contenido (*Inhalt*). El contenido es la materia, pero penetrada y elaborada por la forma.

El contenido es la esencia que ha vuelto a su unidad a través del momento de la escisión. Sin embargo, la unidad de la materia y de la forma ya no es lo que era en la esencia indeterminada. Ésta era la unidad positiva o inmediata de los dos términos, que no habían sido todavía distinguidos y cuya unidad no podía aparecer como determinación o limitación recíproca. Por el contrario, la unidad que tenemos aquí es negativa o mediada. Al entrar de nuevo en esa unidad, los dos términos se determinan recíprocamente. La indiferencia que se produjo hace poco persiste en cierto sentido en el resultado que la suprime. Este resultado contiene la materia y la forma, pero negadas y limitadas una por otra. No es ya la unidad de la materia en general y de la forma en general, sino su unidad concreta, la de una cierta materia y una cierta forma. La esencia como contenido es la esencia determinada.

El contenido es la unidad de materia y forma, pero bajo la determinación de la materia. En sí es más bien materia que forma. Es lo que hace poco era la esencia como unidad positiva de los dos términos de la oposición. Es sólo la esencia determinada, una cierta esencia. Se opone por lo tanto de nuevo a la forma, y así los momentos de ésta son aquí la forma misma y la materia. En el contenido la materia y la forma se han identificado, en el sentido de que se implican mutuamente, de que cada una está determinada por la otra, de que la materia no puede tener sino esta forma y la forma no puede tener sino esta materia. Sin embargo, siempre es posible distinguirlas por abstracción una de otra, y esto es lo que diferencia al contenido como tal, o como esencia determinada, del ser inmediato. Esta abstracción es una reflexión y, según parece, una reflexión exterior al contenido. Sin embargo, esa exterioridad no es más que aparente. La forma que se opone al contenido no es más que su reflexión inmanente; es la que lo constituye como esencia. Por lo demás, el contenido se ha producido como unidad negativa de las determinaciones de la forma, que aquí se oponen a él (forma y materia). Con respecto a estas determinaciones, el contenido es entonces fundamento, ya que el fundamento en general es la

unidad negativa de las determinaciones de la oposición. El contenido es fundamento o, lo que viene a ser lo mismo, el fundamento es un contenido, una esencia determinada. El fundamento que se produce aquí es el fundamento determinado (*der bestimmte Grund*).

El fundamento determinado es, ante todo, fundamento formal. Si en la relación del fundamento a lo fundado, tal como ella se produjo antes, sustituimos a la esencia indeterminada, que constituía la unidad positiva de ambos términos, con la esencia determinada o con el contenido, sucede lo siguiente: un mismo contenido es puesto dos veces, una como fundado y otra como fundamento; en primer lugar como hecho inmediato que debe ser explicado, y luego como explicación de ese mismo hecho. Por ejemplo, la tierra atrae los cuerpos porque está dotada de atracción. Es claro que la atracción no es más que el hecho que debe explicarse presentado como explicación; lo inmediato revestido de una forma reflexionada. Semejante razón es suficiente, en el sentido de que, concedido el principio, la consecuencia es necesaria. Pero es ilusoria, en el sentido de que el principio no difiere de la consecuencia y de que la regresión de ésta a aquél es puramente verbal. La única verdad que contiene esta explicación se reduce a esto: lo inmediato no vale por sí mismo, sino que debe ser puesto por la reflexión o explicado; pero ella misma no lo explica.

Para que el fundamento sea real (*reeller Grund*) o para que la explicación explique algo, es necesario que la forma penetre al contenido, que éste no sea más absolutamente el mismo en sus dos determinaciones, como fundamento y como fundado. La razón por la cual la piedra cae es su peso. Aquí tenemos una razón real. La piedra no cae precisamente en tanto que piedra, sino en tanto que pesada. El hecho inmediato contiene el fundamento, pero contiene más que eso. El fundamento ya no es sino una parte de lo fundado. La explicación consiste en aislar esta parte, en desprender así lo universal de lo particular. Precisamente por ello la relación, tomada en sí, se vuelve insuficiente, permanece indeterminada. No se ve inmediatamente qué determinación de lo fundado constituye el fundamento. La relación misma (*Grundbeziehung*) debe ser puesta; requiere una razón de ser que ella no contiene.

El fundamento completo o suficiente (*der volständige Grund*) es la unidad del fundamento o razón formal y del real. Como el for-

mal, es suficiente por sí; como el real, explica en realidad el hecho inmediato. He observado que diversos cuerpos pesados caen y que un nuevo cuerpo, que no tiene en común con los precedentes sino el peso, también cae. Aquí se presenta dos veces el mismo hecho, el enlace del peso (sensación de esfuerzo) y de la caída: como hecho inmediato (en el fundamento) y como reflexión de un término sobre el otro (en lo fundado). Pero esta vez la diferencia no es puramente arbitraria o verbal. En el primer caso, el enlace está dado en efecto de manera inmediata. En el segundo, este enlace ya reconocido permite concebir la caída como ocasionada o puesta por el peso.

El enlace del peso con la caída está tomado en sí, lo cual hace que la caída tenga como razón al peso; el enlace mismo no es la razón, sino aquello por lo cual el peso es la razón. En sí mismo el enlace es un dato inmediato, indiferente a la relación que ayuda a establecer. Es lo que podemos llamar la **condición** (*Bedingung*), y el fundamento completo es el fundamento condicionado.

El fundamento presupone así la condición. En ella se reflexiona sobre sí mismo y es ella la que constituye su **ser en sí**, su ser como término de la relación fuera de la reflexión. Sin embargo, la condición parece, a primera vista, indiferente a esta mediación. Es condición, pero para ella se trata de una denominación extrínseca. La relación que se apoya sobre ella no la afecta de manera alguna. Poco le importa ser o no condición; esta determinación no le añade nada a su ser. Por otra parte, ella misma no tiene razón de ser, ni condición; es incondicionada. Sin embargo, no es todavía tal sino por la relación con la mediación que ella condiciona y a la cual permanece indiferente. Es lo relativamente incondicionado (*das relativ Unbedingte*).

Sin embargo, esta indiferencia de la condición no es más que pura apariencia. En su exterioridad a la mediación ella es lo inmediato como tal, el ser en su oposición primitiva a la esencia. Ahora bien, el ser se suprimió él mismo. Pasó a la esencia. No puede ya subsistir como ser puro, sino únicamente como unidad de él mismo y de la esencia; como existencia de la esencia o de la condición. Lejos, pues, de que la mediación en la cual entra la mediación sea para ella una determinación indiferente, es por el contrario su misma esencia.

El ser no existe sino para ser condición, no existe sino como momento de la mediación, es decir, de la razón de ser. La condición es el **ser en sí** de la mediación y en ella tiene su **ser para sí**. Una sola y única reflexión como tal, implícita y latente en la condición como tal, es la que se produce hacia afuera en la razón de ser. La unidad de la condición y de la razón de ser es la unidad absoluta de la mediación, pero, de acuerdo con todo lo precedente, es también la unidad de la mediación y de lo inmediato. En una palabra, es lo absolutamente incondicionado (*das absolut Unbedingte*). Este incondicionado es tal, no porque excluya de sí la mediación, sino todo lo contrario, porque la contiene en él y porque, mediándose él mismo, no es ya mediado por otro, por una reflexión que le sería exterior.

Lo incondicionado es la esfera entera del ser, que desde ahora es también la de la esencia o de la mediación. Toda existencia es a la vez inmediata y mediada. Tiene sus condiciones y su razón de ser, y no es dada sino por ellas. Ella misma es, al mismo tiempo, condición y razón de ser con respecto a otras existencias. Así, no es más que un anillo en la cadena infinita de las mediaciones. Por otra parte, es también lo incondicionado o la mediación suprimida. En tanto que ella es, ha cesado de estar sometida a condiciones y de tener una razón de ser. Éstas han sido absorbidas en ella y no son ya más que sus momentos. Las relaciones se han invertido y ella misma es la que las condiciona. Sus condiciones y su razón de ser son porque ella es; es ella la que las ha puesto, al ponerse como existencia y, mediada por ellas, no es ella en definitiva mediada sino por ella misma. La existencia como unidad del ser inmediato y de la mediación, como liberada de la mediación precisamente porque ha salido de la mediación, no es ya el estar-ahí inmediato como tal (*Dasein*), sino la existencia de la esencia, de algo que fuera de su ser inmediato posee una esencia o, mejor, es una esencia determinada; para designar esta existencia, Hegel emplea un término nuevo: *die Existenz*. En adelante, cuando consideremos necesario precisar el sentido del término, lo escribiremos con mayúscula: Existencia.

Consideramos aquí necesario indicar que el concepto de Existencia (*Existenz*) implica que ella surge de sus condiciones y de su razón de ser, pero que es también la condición de sus condiciones y

la razón de su razón. Ambos puntos de vista se imponen por igual y son por igual esenciales. Sin embargo, se puede uno sentir tentado a confundir la oposición de estos puntos de vista con la oposición que Aristóteles reconoce entre el orden del conocimiento y el orden del ser. La existencia tendría prioridad en el orden del conocer; la condición la tendría en el orden del ser. No se puede negar que existe una cierta analogía entre el pensamiento de Hegel y el de Aristóteles, y hasta una relación más profunda que sería muy largo determinar aquí en detalle; creemos, sin embargo, que hay que cuidarse de confundirlos. Por una parte, no tenemos aquí todavía la distinción entre el ser y el conocer. Ésta sólo se producirá más tarde. Por otra, la condición y la razón de ser, tal como se presentan aquí, no tienen en sí nada de superior a la existencia misma. Son también existencias, a la vez inmediatas y mediadas. Si se considera la totalidad de la existencia, es evidente que ella envuelve la totalidad de la mediación. Si, por el contrario, se toma aparte una existencia determinada, sin duda que se la puede considerar como un resultado, como una consecuencia de datos anteriores e independientes. Pero éstos, tomados en sí, son también existencias; no tienen ningún título a la independencia que no posea aquella existencia que considerábamos antes. Por lo tanto, es también legítimo atribuirle a esta existencia la independencia y considerar a las otras (sus condiciones), como medios precisamente empleados para producirla. En una palabra, el pasaje de la existencia a sus condiciones es tanto regresivo como progresivo, analítico como sintético.

El Fenómeno

"La esencia tiene que aparecer" (*Das Wesen muß erscheinen*).

El ser es la abstracción absoluta; esa negatividad no es para él algo exterior, sino que es el ser y no más que el ser únicamente en tanto que es esa negatividad absoluta. Por causa de ella el ser es sólo como ser que se suprime él mismo y es esencia. La doctrina del ser tiene como contenido esta primera proposición: **el ser es esencia**. Una segunda proposición, **la esencia es ser**, resume la primera parte de la doctrina de la esencia. Pero ese ser con el cual se identifica la esencia es ser esencial, la Existencia; un **ser-salido** (*ein Herausgegangensein*) de la negatividad y de la interioridad.

Así aparece (*erscheint*) la esencia. La reflexión es la apariencia (*Schein*) de la esencia en ella misma. Sus determinaciones están encerradas estrictamente dentro de la unidad, no existen sino como puestas y suprimidas; o, también, la reflexión no es sino la esencia inmediatamente idéntica a ella misma en su **ser puesto** (*Gesetztsein*). Pero en tanto que esta esencia es fundamento (*Grund*), se determina en realidad por su reflexión que se suprime a sí misma o que se vuelve sobre sí misma; cuando además, en la reflexión del fundamento, esta determinación o **ser-otro** (*Anderssein*) de la relación de razón se suprime y se vuelve existencia, las determinaciones de la forma (*Formbestimmungen*) encuentran en ella un elemento de subsistencia independiente. La apariencia de esas determinaciones se completa como fenómeno (*Ihr Schein vervollständigt sich zur Erscheinung*).

El fenómeno es la esencia en su exterioridad; la esencia manifestada por el ser puro es la apariencia (*Schein*), pero como realidad, como apariencia consistente y regulada, reconocida en cuanto contiene todo lo positivo de la existencia. La existencia es implícitamente fenómeno; pero no se produce de manera inmediata bajo este aspecto. Tiene **en sí** la fenomenalidad, pero ésta no está puesta de manera inmediata en ella. La dialéctica de la existencia es precisamente el proceso por el cual la existencia se determina como fenómeno.

En primer lugar, la existencia, en cuanto contiene la negatividad de la reflexión, es la unidad negativa de sus momentos (inmediatez y mediación). Estos dos momentos se determinan o se limitan uno al otro y ella misma es necesariamente una existencia determinada o un existente (*ein Existierendes*). El existente es la **Cosa** (*das Ding*). En la esfera de la existencia reflexionada, la cosa corresponde al **algo** o a la determinación de la existencia inmediata. Pero si el **algo** puede, por abstracción, ser distinguido de su ser, la cosa, en cambio, es inmediatamente distinta de su Existencia. Esta última no es más que la presencia de la cosa en el seno del ser puro (*Dasein*) o de la inmediatez sensible. Si se quiere, es una porción de esta inmediatez referida a la cosa, concebida como el signo que la manifiesta. La cosa es, por oposición, la esencia suprasensible y misteriosa en la cual esa porción de lo sensible encuentra su unidad y su reflexión; unidad y reflexión, por lo demás, por completo indeterminadas." La existencia como tal en el momento de su mediación contiene esta

diferenciación: la diferencia entre la **cosa en sí** (*Ding an sich*) y la Existencia exterior (*äußerliche Existenz*)."

La cosa en sí es el existente en cuanto que en él se ha suprimido la mediación; es el existente como incondicionado. La existencia exterior es la mediación, la totalidad de las condiciones. Fuera de su relación con la cosa, esta totalidad es una existencia inmediata (*Dasein*), pero en su relación con la cosa su inmediatez es suprimida, no es ya sino lo inesencial o el **ser puesto**. La cosa pone su existencia, pero la pone fuera de ella misma, y como esta existencia es todo lo que la determina, la cosa en sí excluye de ella misma su determinación, no es determinada sino en y para **otro**, por ejemplo, para un sujeto sensitivo.

Pero la cosa en sí no es cosa sino en relación con su determinación. Como hasta ahora esta reflexión no es sino una reflexión exterior, como no es sino en y para otra cosa, es necesario que haya muchas cosas que se reflejen recíprocamente una sobre la otra y se confieran mutuamente su existencia exterior. Por otra parte, como toda diferencia y toda pluralidad pertenece a la existencia exterior, las diversas cosas en sí no son en realidad distintas. No hay, en el fondo, sino una sola cosa en sí que se comporta con ella misma como con un **otro**. Esta relación de la cosa con **un otro** que se cambia inmediatamente en relación consigo misma, es lo que constituye la determinación de la cosa. La determinación de la cosa en sí es la propiedad (*die Eigenschaft des Dinges*).

El idealismo trascendental se afinca en la oposición de la cosa en sí y de su existencia, y declara la cosa en sí radicalmente incognoscible. Esta lo es, en efecto, pero simplemente porque no es sino el momento más abstracto de la existencia que, separada de su determinación, no es nada y no hay nada en ella para conocer. El mundo de la cosa en sí es la noche donde todos los gatos son pardos. La imposibilidad de conocer la cosa en sí no es una imperfección del sujeto, sino de la cosa misma. Por lo demás, en este sistema toda determinación está referida al sujeto, lo que contradice el sentimiento que éste tiene de su libertad. El sujeto se siente él mismo como posibilidad infinita de todas las determinaciones y, por ello, como indiferente a cada una de ellas. No es a sí mismo a quien atribuye la determinación y la necesidad, sino al objeto. Ellas sólo están en el

yo, porque en primer lugar están en las cosas. El yo, por otra parte, en la conciencia que tiene de su libertad, es en verdad esa identidad reflexionada sobre sí misma en que debería consistir la cosa en sí. El idealismo trascendental no libera en verdad al espíritu de su limitación por el objeto, no lo eleva en realidad por encima de la finitud. No hace sino cambiar la forma. De objetiva pasa a ser subjetiva, pero sigue siendo finitud absoluta.

La cosa está determinada por sus propiedades. Deja así de ser una pura **cosa en sí**. La pluralidad de las cosas reaparece como pluralidad de existencias efectivamente determinadas. Las propiedades de las cosas son los modos de su acción recíproca, a la vez que sus caracteres intrínsecos. Las cosas no se distinguen unas de otras sino por sus propiedades, y cada una manifiesta las suyas al modificar las otras cosas. La cosa ya no está en oposición con su existencia exterior; no es en sí sino en tanto que es para las otras, y no es en sí sino lo que es para las otras. Su interioridad y su exterioridad ya no son en realidad distintas; son sólo dos aspectos de una única realidad. La cosa ha dejado así de ser una abstracción, una generalidad vana. En sus propiedades se ha otorgado una subsistencia determinada y concreta.

Pero si miramos con atención, la cosa se ha trasladado por completo a sus propiedades. Son ellas las que la constituyen y sólo en ellas tiene subsistencia. No es nada fuera de ellas. No es más que su unidad inmediata y positiva. La cosa tiene esta propiedad, pero también esta otra y luego una tercera. Ella misma no es sino el lazo exterior que las ata, el **también** de la enumeración.

En definitiva son las propiedades a las que les corresponde la subsistencia independiente. Consideradas bajo esta perspectiva, ellas se convierten en **materias** cuya reunión constituye la cosa. Las materias colorantes, odoríferas, los fluidos luminosos, calóricos, eléctricos, pueden servirnos aquí de ejemplos. Son aplicaciones, legítimas o no, poco importa, de la categoría que acaba de producirse.

Sin embargo esta categoría, aplicada sin condiciones, nos conduce a contradicciones. Las materias no son propiamente cosas. Si las consideramos como tales, recaemos en uno de los momentos precedentes. Subsisten por sí mismas, pero únicamente en la unidad

de la cosa. Por otra parte, son sin embargo existencias excluyentes, y cada una no existe sino por y en el no-ser de la otra. La cosa es pues, al mismo tiempo, el ser y el no-ser de cada una de las materias que la constituyen. Se intenta resolver la dificultad considerándolas como mutuamente penetrables o porosas. Tomemos sólo dos de esas materias. Se dice que la segunda existe en los poros de la primera, es decir, realmente en el no-ser de ésta; pero con ello las dos materias están simplemente yuxtapuestas y la unidad de la cosa se destruye. Para que hubiera realmente penetración, y no sólo yuxtaposición, sería necesario que la primera existiera también en los poros de la segunda y así hasta el infinito. La dificultad va retrocediendo, pero no se resuelve nunca.

La subsistencia de la cosa es así un tejido de contradicciones. Cada una de las materias que la constituyen no podría existir en efecto sino por el ser y por el no-ser simultáneo de otra materia. La naturaleza de esas materias consiste entonces en negarse a sí mismas y en no subsistir sino en su negación. Por consiguiente, también la cosa es por esencia autonegativa; su ser se suprime a sí mismo y se reduce a la simple apariencia (*Schein*). Pero esa apariencia no es ya la del ser puro. Es la apariencia de la Existencia y, como la Existencia misma, contiene la reflexión. Las determinaciones de la existencia, inversamente a las del ser, no sólo pasan de la una a la otra, sino que se continúan en ese pasaje; el consecuente tiene en su antecedente su razón de ser. La apariencia que acaba de producirse como verdad de la existencia, contiene esa mediación. Es la apariencia ligada y regulada, y, como tal, objeto de una ciencia posible. En una palabra, es el fenómeno (*Erscheinung*).

Lo que constituye la esencia del fenómeno y lo distingue de la pura apariencia es la **ley** (*Gesetz*) a la que obedece; mientras ésta permanece inmutable, él mismo no aparece sino para desvanecerse de inmediato. La ley es **lo otro** en lo que el fenómeno tiene su reflexión y su subsistencia. Sin embargo, la ley no tiene ella misma ninguna realidad fuera del fenómeno. Su contenido es abstraído, o extraído de él, y por ello no es más que una parte del contenido del fenómeno. En cuanto a su forma, la ley no es sino la unión inmediata de los elementos dados en el fenómeno. Esa unión no es en sí necesaria y demostrable. Toma su justificación de la experiencia, es decir, del fenómeno. De ahí el carácter ambiguo del concepto de ley, así

como las contradicciones inconscientes en las que caen fatalmente quienes pretenden atenerse a él y se niegan a superarlo, es decir, los fenomenistas de todas las escuelas. Como realidad de los fenómenos y objeto propio de la ciencia, la ley debería ser una entidad distinta, lógicamente anterior a los hechos que ella rige. Pero si se considera por otra parte el procedimiento mediante el cual se la descubre y se la justifica, parece que la ley no es nada distinto del hecho generalizado o el resumen subjetivo de nuestras observaciones.

Si el mundo fenoménico en su totalidad no es sino una apariencia, entonces tiene que tener fuera de sí su razón de ser. Esta razón de ser no es la ley, porque ésta hace que cada fenómeno tenga su razón de ser en otro, no siendo ella la razón de ninguno. Por lo demás, ella no contiene sino una parte de lo que contiene el fenómeno y no podría explicarlo por completo.

Por último, la experiencia nos revela una multiplicidad de leyes en apariencia independientes, e indiferentes unas frente a otras. El mundo de las leyes no es, en definitiva, más que la imagen mutilada e inmovilizada del mundo fenoménico. La razón de ser de este último tiene que buscarse en un mundo que contenga todo lo que él contiene, pero en el que todo ese contenido sea definido de manera estricta y lógicamente entrelazada. Ese mundo de reflexión podría llamarse, por contraposición con el fenoménico, **mundo suprasensible** (*übersinnliche Welt*). "En esta determinación se superan, por una parte, la representación sensible, que no atribuye la existencia sino al ser inmediato de la sensación y de la intuición, y, por otra, la reflexión inconsciente, que tiene en verdad la representación de las cosas, de las fuerzas del interior y otras entidades semejantes, pero ignora que tales determinaciones son Existencias reflexionadas (*reflektierte Existenzen*), y no inmediateces sensibles y dadas (*seiende*)."

El mundo suprasensible es ese mundo de abstracciones y de símbolos matemáticos con el que la ciencia, en sus partes más acabadas, sustituye al mundo de los fenómenos. La ciencia se dedica a traducir las observaciones en fórmulas cada vez más adecuadas, y a deducir de esas fórmulas, mediante simples transformaciones algebraicas, hechos todavía no observados. Si suponemos su obra

culminada, se habría construido un mundo suprasensible, un mundo de entidades abstractas que sería la representación exacta, el equivalente riguroso del mundo sensible, y en el que éste encontraría su explicación. Pero ¿tal hipótesis resulta posible? ¿no está afectada de una contradicción interna? El mundo sensible y el mundo suprasensible deben tener en rigor el mismo contenido y no diferir sino por la forma. Esto significa que mantienen entre sí una relación de oposición pura, es decir, que si uno es positivo, el otro es su negativo. En efecto, la oposición pura es la única diferencia que es puramente formal. Cualquier otra afectaría fatalmente tanto la materia como la forma. Siendo así, el mundo suprasensible no es más que el mundo sensible invertido. Lo que en el uno es el polo norte, se vuelve en el otro el polo sur, lo caliente se vuelve frío, el bien se vuelve mal, etc. Llevada así al extremo, la diferencia se desvanece. No tenemos ya ante nosotros dos mundos distintos, sino un solo y único mundo que vemos, según nos plazca, una vez por el anverso y otra por el reverso.

Pasaje a la Efectividad

La existencia reflexionada y la existencia inmediata se han confundido; pero esta confusión no es su unidad concreta. La primera ha recaído simplemente en la segunda. Este resultado se debe a que ambas existencias se produjeron, en primer lugar, como distintas sin más y, por decirlo así, yuxtapuestas una a otra. Lo que se contradice y se suprime es la inmediatez de esa oposición. En una palabra, los dos términos opuestos deben reflexionarse uno sobre otro como términos de una relación definida. A esta relación la llama Hegel **relación esencial** (*das wesentliche Verhältnis*).

La relación esencial es, bajo su forma inmediata, la relación del todo con sus partes. Los dos términos de esta relación se reflexionan uno sobre otro. El todo no es todo sino por sus partes e inversamente. Por lo demás, las partes no existen sino en el todo y éste mismo no es nada fuera de sus partes. Sin embargo, cada uno de estos términos es también una existencia inmediata indiferente a la relación. El todo es indiferente a su división en partes y éstas lo son a su reunión en el todo. La contradicción de esta relación consiste en que ella debería ser la unidad negativa de sus términos, que no subsisti-

rían sino en ella y por ella, cuando en realidad ella los presupone y no subsiste sino por ellos.

Esta contradicción desaparece en la relación de la **fuerza** (*Kraft*) con su exteriorización (*Äußerung*). Esta última, en efecto, no es sino por la fuerza que la pone, así como la fuerza, por su parte, no es fuerza sino en tanto que se ejerce. La fuerza aparece en primer término como condicionada y finita. Esto significa que para actuar debe ser solicitada, y lo debe ser por otra fuerza, es decir, que su acción no es sino reacción. Pero como la esencia de la fuerza es actuar, en esta aparente pasividad no debe verse sino un momento, el momento negativo de su reflexión sobre sí misma, momento que debe atravesar para retornar a sí misma y realizar su concepto. La pluralidad y la oposición de las fuerzas no es más que apariencia. La fuerza se escinde ella misma y se opone a sí misma para ser fuerza, es decir, para actuar, para manifestar su propia esencia. La fuerza concebida así es la fuerza infinita.

Pero al desaparecer la finitud de la fuerza, desaparece también su oposición a su contrario. En su exteriorización la fuerza ya no sale fuera de sí misma, sino que permanece al interior de ella misma y produce sólo su propia determinación. Su acción consiste en desarrollar su contenido implícito. La exteriorización, por su parte, no es sino la fuerza misma en tanto que su determinación se ha manifestado, en tanto que su contenido ha sido puesto de manera explícita. Su relación ya no es más que de adentro hacia afuera, del **interior** al **exterior**.

Esta es la última determinación de la relación esencial. Resulta fácil ver que esta determinación se contradice y se suprime a sí misma, y junto con ella suprime la relación esencial en general. La oposición de los dos términos se ha vuelto puramente formal; tiene por lo tanto que tener un contenido común indiferente a esa forma. Por otra parte, en tanto que momentos de la forma, no son lo que son sino en su oposición. Cada uno tomado por aparte pasa de inmediato a su contrario. El interior puro sin exterior es él mismo ese exterior que excluye, e inversamente. Los dos términos de la relación tienen pues una doble unidad, la de la forma y la del contenido. Cada uno no es él mismo sino en tanto que contiene al otro y con él la totalidad de la relación. Ambos se confunden en esa tota-

lidad, la forma de la relación desaparece y no queda más ante nosotros que la unidad del interior y del exterior o, lo que viene a ser lo mismo, de lo inmediato y lo mediado, del fenómeno y la esencia. Es la **efectividad** o **realidad concreta** (*Wirklichkeit*).

Efectividad

La unidad del interior y del exterior, en tanto que la forma de la relación se ha absorbido en ella, es en primer término la efectividad absoluta o el **absoluto**. El absoluto es la identidad de la esencia y de la existencia (*id cuius essentia involvit existentiam*), pero ante todo es la unidad inmediata o positiva. En esa identidad se absorben todas las diferencias y todas las oposiciones. Es a la vez la razón de ser de las mismas y el término a donde vienen a desvanecerse; lo que las pone y lo que las suprime. En el absoluto la reflexión está como sumergida. Es para él puramente interior y por consiguiente puramente exterior. Veamos lo que conviene entender con esto. La pluralidad fenoménica no existe sino en el absoluto. No puede ser concebida sino como el resultado de su diferenciación interna. Pero esta diferenciación, precisamente por ser sólo interna, no se exterioriza en su resultado. Por consiguiente, la pluralidad fenoménica no puede ser referida de hecho al absoluto más que por una reflexión exterior, que tiene su punto de partida en la pluralidad y culmina en el absoluto. ¿Alcanza acaso esta reflexión el absoluto sin penetrarlo? No lo alcanza sino en el momento mismo en que ella se suprime. La reflexión parte de la diversidad dada de manera inmediata, le borra progresivamente sus diferencias y sus determinaciones para referirla al absoluto, el cual es identidad pura sin negación ni diferencia. Sin embargo, la reflexión que se absorbe en él, en el instante mismo en que se absorbe, conserva una determinación muy general, residuo de las determinaciones anteriores. Como término final de esta reflexión determinada, el absoluto mismo es determinado. No es ya el absolutamente absoluto, sino el absoluto relativo o el atributo. El atributo es así la unidad o el término medio de estos dos extremos: el absoluto y la negación o la determinación (*omnis determinatio est negatio*). Este segundo extremo es lo negativo como tal o la reflexión como exterior al absoluto. Pero, como ya lo sabemos, esta reflexión no es exterior al absoluto más que en apariencia o para

nosotros. Desde este punto de vista ella es el modo, y la determinación propia del absoluto consiste en poner el modo o en ponerse como modo. El modo es la exterioridad del absoluto, pero una exterioridad que él pone como tal y que, por consiguiente, le permanece interior. La verdadera significación del modo es la de constituir la reflexión interna del absoluto, una diferenciación a través de la cual se transparenta y se realiza su identidad absoluta consigo.

El absoluto, tal como acaba de producirse, es la **sustancia** de Spinoza, y el punto de vista al cual hemos llegado es el del spinocismo. Sólo que, en lugar de elevarse progresivamente a él por la dialéctica, Spinoza se coloca en él desde un comienzo y permanece así adherido a él de manera irrevocable. Su sistema, en lugar de reflejar el movimiento interior de la idea, se limita a coordinar conceptos supremos especulativos aprehendidos de manera inmediata, así como los datos más generales de la experiencia. Su método, el geométrico, está en oposición con su objeto. La ciencia del absoluto no puede tomar como punto de partida un presupuesto, cualquiera que éste sea. En una palabra, su filosofía es un dogmatismo, es decir, la obra de una reflexión exterior. No se elevó hasta el concepto especulativo de una reflexión inmanente al objeto. Por ello precisamente, tal como se le ha reprochado con frecuencia, no pudo alcanzar la concepción del sujeto o de la persona. Leibniz vio que éste era el punto débil del spinocismo. En consecuencia, hizo de la reflexión sobre sí la condición esencial de la efectividad, e identificó así la efectividad con la subjetividad; pero, al igual que Spinoza, puso su principio sin deducirlo y no intentó desarrollarlo sino mediante la reflexión exterior. Se quedó presa del método dogmático, y, a pesar de la profundidad de sus intelecciones, no pudo dar a su sistema más que una coherencia superficial.

El absoluto es la efectividad, pero sólo la efectividad **en sí** o, lo que viene a ser lo mismo, la efectividad de la reflexión exterior. Es la identidad de lo interno y de lo externo, pero su identidad abstracta. Su identidad concreta deberá buscarse más bien en el **modo**. El modo parece no ser, a primera vista, sino la exterioridad del absoluto y, por decirlo así, su superficie; pero en tanto que también es la reflexión interna del absoluto, el modo constituye en verdad su **ser en sí y para sí**. La efectividad está toda entera en su manifestación; no tiene otra esencia que la de ser manifestación de sí misma.

La efectividad es el ser o la Existencia en el sentido de que ella es algo positivo, una afirmación. No es ya la afirmación indeterminada, ignorante de su propio contenido, no es ya el ser abstracto y vacío. La efectividad es el ser verdadero, el ser que sólo existe de manera absoluta, y del cual toma su ser relativo aquello que no es sino de manera relativa. Lo falso, lo ilusorio, el absurdo mismo existen en cierto sentido, pero no tienen ser propio, subsistencia independiente. Ésta no le pertenece sino a lo efectivo.

Como identidad de los dos términos de la forma (**el interior y el exterior, la esencia y la existencia**), la efectividad es ante todo formal (*formelle Wirklichkeit*), es decir, efectividad como forma sin contenido, el carácter abstracto de todo lo efectivo.

La efectividad formal es la Existencia, pero la Existencia que contiene la reflexión sobre sí o el momento de la interioridad. Es la Existencia de una esencia que, además de esta Existencia, tiene una determinación propia; en una palabra, lo que es efectivo existe dos veces, por así decirlo: como esencia pura o **posibilidad,** y como **efectividad**. Todo lo que es efectivo es en primer lugar posible. En tanto que opuesta a la posibilidad, la efectividad no es más que un momento de ella misma; es el ser o la existencia en general.

La posibilidad pura es un concepto eminentemente vacío. Es lo que llamamos la posibilidad lógica o abstracta, o también la inteligibilidad. Se la define como la ausencia de contradicción. Cualquier cosa parece posible o imposible, dependiendo de que nos detengamos en su determinación inmediata o positiva, o que desarrollemos las oposiciones que ella contiene. Más aún, la posibilidad es un concepto contradictorio. Lo posible puro, que como tal excluye la efectividad, es simplemente lo imposible. Por lo demás, si una cosa es posible sin ser efectiva, es porque lo contrario también lo es. Toda posibilidad, al ponerse ella misma, pone la posibilidad contraria. La posibilidad pura pasa entonces de manera inmediata a su contrario, y este paso no es sino un puro devenir, no una reflexión sobre sí misma. Ella entonces no es lo que debería ser, es decir, no es interioridad o esencia. No es más que el ser inmediato y la efectividad pura. Ésta, por su parte, en tanto que ser inmediato de una posibilidad pura, no es ella misma sino pura posibilidad.

La efectividad formal o la posibilidad formal pasan así recíprocamente una a la otra. La unidad y la verdad de ambas es la contingencia. La contingencia es la efectividad como simple posibilidad. Lo contingente es algo efectivo, pero que no vale sino como simple posible, y cuyo contrario es igualmente posible; algo efectivo al que su efectividad le permanece, por así decirlo, extraña.

Lo contingente contiene una contradicción interna; como efectividad inmediata o simple ser (*bloßes Sein*), no tiene razón de ser y no podría tenerla; pero como efectuación de lo que era en primer lugar simple posible, tiene que ser, por el contrario, una razón de ser.

La contingencia, por lo demás, no es la unidad estable (*ruhige Einheit*) de sus dos momentos, sino sólo su alternancia indefinida: el paso incesante de lo posible a lo efectivo y de éste a lo posible. Cae así en la contradicción de la falsa infinitud, y esta contradicción, aquí como en todas partes, tiene su solución en la verdadera infinitud o en el retorno de cada uno de los términos sobre sí mismo a través de su contrario. Este retorno es aquí la necesidad. Lo necesario es lo efectivo en virtud de su sola posibilidad y por el solo hecho de ser posible. Es también lo posible que no es tal sino por ser efectivo. Como es por sí mismo su razón de ser, se puede decir con igual derecho que tiene una razón de ser y que no tiene ninguna. La necesidad formal es entonces la verdad de la contingencia formal.

La necesidad nos hace pasar de la efectividad formal o abstracta a la efectividad concreta. La necesidad formal es la indiferencia a las determinaciones opuestas de la forma; esta indiferencia no puede ser sino la de un contenido común a cada una de ellas. Tal es la efectividad concreta (*reale Wirklichkeit*). En efecto, la efectividad concreta es a la vez efectiva y posible, y es en su efectividad lo que era en su posibilidad. La efectuación no añade nada al contenido de la esencia.

La efectividad concreta, como la efectividad formal, se escinde en dos momentos y se opone a sí misma la posibilidad; pero esta posibilidad no es ya simplemente la posibilidad vacía: es la posibilidad efectiva. Una cosa no es efectivamente posible, sino cuando las condiciones reales de su efectuación están dadas. La posibilidad

efectiva es entonces al mismo tiempo efectividad, pero no tiene estas dos determinaciones en un mismo sentido; ella es posibilidad de una efectividad distinta de ella misma.

Mientras no estén dadas todavía las condiciones de una existencia, es imposible que ella se produzca; por el contrario, una vez que esas condiciones se dan, se vuelve imposible que no se produzca. La posibilidad efectiva y, por consiguiente, la efectividad que la implica, se confunden así en la necesidad.

Es verdad que esta necesidad no es, en primer término, sino relativa; no está en la cosa misma, sino sólo en sus condiciones. La cosa, en tanto que indiferente a sus condiciones, puede muy bien existir o no existir, y la necesidad relativa se cambia en contingencia. Cada existencia tomada por aparte es contingente.

Esta contingencia, sin embargo, no es sino una apariencia cuya verdad es la necesidad absoluta. Toda existencia efectiva tiene una posibilidad real que, tomada en sí, es también una existencia. La existencia efectiva, por lo demás, es ella también posibilidad: posibilidad de una nueva existencia. Si consideramos entonces la totalidad de lo real, vemos que ella es también totalidad de lo posible y a la inversa. La efectividad, tomada en absoluto o en su totalidad, es entonces la unidad indisoluble de ella misma y de la posibilidad, es decir, la necesidad. Si cada existencia tomada por aparte parece contingente, es precisamente porque se la toma por aparte. En absoluto, todo lo que es, es necesario.

La necesidad absoluta es la unidad del ser y de la esencia. Es la relación absoluta (*das absolute Verhältnis*), y esta relación a su vez, en su forma inmediata, es la relación de la sustancia y el accidente. "La absoluta necesidad es relación absoluta, porque no es el ser como tal, sino el ser que es porque es. Este ser es la sustancia (*die Substanz*); como la última unidad del ser y de la esencia, la sustancia es el ser en todo ser, no el inmediato no reflexionado, ni tampoco un abstracto que se mantendría detrás de la existencia o del fenómeno, sino la efectividad inmediata misma como absoluta reflexión sobre sí, como subsistencia en sí y para sí. La sustancia, en tanto que es esa unidad del ser y de la reflexión, es por esencia su propio aparecer y su propia posición (*das Schein und Gesetztsein*

ihrer). El aparecer es el aparecer con respecto a sí mismo; así él **es**; este ser es la sustancia como tal. A la inversa, este ser es únicamente el **ser puesto** en tanto idéntico consigo mismo: es así la totalidad de la apariencia, la accidentalidad."

La sustancia es el ser de los accidentes, pero no existe sino en ellos: les es inmanente. Su poder (*Macht*) o su presencia en el seno de la accidentalidad se manifiesta por la necesidad que sucesivamente le otorga a los accidentes el ser y se lo retira; los levanta por encima de la posibilidad pura y los deja caer de nuevo en ella. En esta relación, la identidad de la sustancia y de los accidentes es todavía exterior a ambos. La sustancia es el **en sí** de los accidentes, pero éstos no tienen la sustancialidad en ellos mismos, en su individualidad propia; y la sustancia, por su parte, no tiene su determinación en sí misma, en su unidad esencial. Esta determinación se mantiene, en cierto sentido, superficial a la sustancia. La relación de la sustancia con sus accidentes es sólo la apariencia inmediata de una relación más profunda: la de causalidad (*Kausalität*). La sustancia es una causa (*Ursache*) y sus accidentes son sus efectos (*Wirkungen*).

Esta nueva relación es, en primer término, puramente formal. La causa no es tal sino en el efecto y en tanto que lo produce, y el efecto no lo es tampoco sino en tanto que es producido por la causa. Por consiguiente, todo aquello que en la causa no concurre a la producción del efecto, y todo aquello que en el efecto no es producido por la causa, se halla fuera de la relación, no tiene, en otras palabras, existencia alguna. La causalidad así concebida se suprime a sí misma. La causa pasa por completo al efecto; la distinción y la relación entre ambos se anula en ese paso.

Para que la relación subsista, es necesario entonces que el efecto y la causa tengan un contenido diferente, es decir, que la causa sea una causa particular y el efecto un efecto determinado. La causa es por lo tanto esencialmente finita, y la sustancia, en tanto que causa, encuentra ante sí otra sustancia en la cual produce su efecto. La realidad de la sustancia primitiva se dispersa así en la multiplicidad de los accidentes.

La causa es por esencia finita y la relación de causalidad es absoluta, universal. Para que esto sea así, toda causa debe ser igualmente

efecto y todo efecto causa. Pero como la causa finita no es causa de sí misma sino de algo otro, tenemos ante nosotros el progreso al infinito; una causa produce un efecto, el cual a su vez se vuelve causa, y así sucesivamente; toda causa es, por otra parte, un efecto que supone una causa, y así indefinidamente. Este progreso al infinito es a la vez el paso continuo de la causalidad de una sustancia a otra.

La verdad de esta progresión indefinida es que la causa no es causa sino en tanto que es efecto, o a la inversa, es decir, que la causalidad es una actividad presuponente (*voraussetzendes Tun*), o que toda acción (*Wirkung*) es provocada, es una reacción (*Gegenwirkung*).

Esto, sin embargo, es sólo una expresión imperfecta de la verdad, ya que sólo arbitrariamente se escinde la acción, se consideran en ella dos partes y se atribuye a cada una sustancialidad. La acción toda entera pertenece de manera indisoluble a ambas o, mejor aún, a todas las sustancias tomadas en conjunto; la verdad de la causalidad es la acción recíproca (*Wechselwirkung*).

Con esta determinación reaparece la unidad primitiva de la sustancia, pero esta unidad restaurada ha dejado de ser puramente formal y vacía. No es ya la misteriosa potencia que extrae de la nada la existencia individual para sumergirla de nuevo de manera inmediata; ni es la ciega e inescrutable necesidad que impone sus decretos sin permitir que aparezcan sus razones. Es una espontaneidad, una actividad viviente que se autodetermina por un proceso en esencia transparente e inteligible. Es la necesidad que se ha explicado y que por lo mismo ha dejado de ser violencia. Es lo universal que se diferencia él mismo, pone en sí mismo el momento de la particularidad y, por ese medio, se realiza en el individuo. En una palabra, esta unidad suprema de la esencia y del ser ya no es la sustancia, sino el concepto. El concepto es la verdad de la sustancia, y la libertad es la verdad de la necesidad.

Aquí sólo podremos indicar en forma somera esta determinación capital de la idea. Su definición desarrollada pertenece a la tercera parte de la lógica y constituye su comienzo. Se termina aquí la doctrina de la esencia, y con ella también la lógica objetiva.

La esencia se puso en primer lugar como esencia pura o pura reflexión. Absorbió al ser y lo redujo a la pura apariencia. Produjo en

ella misma sus propias determinaciones, en un primer momento vacías y formales como ella misma. El resultado de su dialéctica consiste en reconocer ella misma su propia inanidad, en negarse como reflexión pura y en recuperar lo inmediato. La reflexión por sí misma es vana y estéril. No vale sino aplicada a lo inmediato, puesta en contacto con él. Este contacto comienza con la razón de ser y se termina con la existencia.

En esta última lo inmediato y la reflexión se tocan en toda su extensión, pero no hacen por entonces sino tocarse. La cosa en sí tiene su inmediatez fuera de ella misma. No recibe en su interioridad su determinación sino para absorberse en ella, para disolverse en sus propiedades y reducirse por fin al fenómeno. Por lo demás, ella no se absorbe en la determinación sino para desligarse de nuevo de ella, primero como ley y luego como mundo suprasensible. Con esta determinación reaparece la oposición entre los dos términos, al ser llevada hasta el extremo, y por ello mismo se suprime de inmediato.

Lo que de esta manera se suprime es la inmediatez de esta oposición. Su verdad es la de ser reflexión, es decir, relación, y relación esencial. Pero la relación esencial manifiesta a su vez su insuficiencia. Los dos términos opuestos no sólo deben estar unidos de manera indisoluble, sino que tienen que compenetrarse y absorberse uno en otro. Esta compenetración comienza con la realidad abstracta e indeterminada, se continúa a través de las categorías de sustancia, de causalidad, de acción recíproca, para culminar en el concepto. En este último el ser y la esencia han alcanzado su verdad definitiva. El concepto los ha absorbido a ambos y, por consiguiente, los ha suprimido.

Si ahora nos preguntamos a qué dominio de nuestra actividad intelectual corresponden más en particular las tres esferas de la esencia, resulta fácil percatarse de que la primera es la esfera propia de la dialéctica abstracta o de la sofística. Mientras que las categorías de la reflexión no tengan ningún contenido determinado, no hay dificultad alguna en darles el contenido que se quiera. Nada más simple que descubrir semejanzas o diferencias según la necesidad de las razones de ser y, como dice Descartes, hablar así en forma verosímil de todas las cosas.

En particular, la esfera de la existencia es la esfera de la reflexión apoyada en la observación, o la esfera de la ciencia positiva. En concreto, el fenómeno y la ley son categorías de la ciencia experimental; y en forma aún más exclusiva, lo suprasensible es el dominio de la física matemática.

Por último, las categorías de la efectividad son, por excelencia, las de la metafísica; de la metafísica propiamente dicha, o metafísica del entendimiento. Ésta, en cierto sentido, se eleva ya por encima de la ciencia, en cuanto plantea problemas que la ciencia implica, pero que ella misma no podría resolver. La metafísica concibe y proclama la verdad absoluta. Pero esta verdad, sin embargo, se le escapa en su determinación precisa, ya que pertenece en propiedad a la filosofía especulativa o filosofía del concepto.

LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

EL CONCEPTO SE nos presentó como verdad de la causalidad o, más precisamente, de la acción recíproca. Es la libertad o autodeterminación, en oposición a la necesidad. Esta categoría tiene en la filosofía especulativa una importancia capital. Por ello es importante precisarla bien. Y con mayor razón, por cuanto el término concepto recibe en el uso corriente un significado por completo diferente del que le damos aquí.

Se entiende habitualmente por concepto la representación subjetiva de un objeto, y, más en especial, es verdad, una representación general. En todo caso el concepto, en el sentido vulgar de la palabra, es un estado o acto de un sujeto individual, un conocimiento relativo a un objeto y cuya verdad consiste en conformarse con ese objeto. Es claro que el concepto especulativo, tal como acaba de producirse, no podría confundirse con el concepto entendido así. No hemos llegado aún a la esfera del conocimiento; ésta no se producirá sino más tarde, como una determinación ulterior del concepto. El concepto lógico se volverá a encontrar entonces, de una cierta manera, en el conocimiento; pero él es en sí otra cosa, algo más abstracto, menos determinado, que envuelve y condiciona el conocimiento. Por otra parte, es necesario anotar que todavía no tenemos aquí el concepto determinado, ni, por consiguiente, una pluralidad posible de conceptos, sino sólo el concepto puro o abstracto en su generalidad indivisa o, si se prefiere, el concepto de concepto.

Si el concepto es subjetivo, no lo es porque sea el acto o la manera de ser de un sujeto particular, sino más bien porque es la subjetividad misma, la forma de lo subjetivo en general. La forma de la objetividad es la necesidad. El objeto es lo que se impone al pensamiento,

lo que lo determina de manera necesaria. Es, en primer lugar, lo inmediato o el hecho bruto. Es verdad que muy pronto ese inmediato se mediatiza; el hecho se enlaza con otros hechos por los cuales se explica; deja de aparecer como un dato irreductible. Pero esa mediación, o nos compromete y nos enreda en la falsa infinitud, o nos devuelve a lo inmediato, a la necesidad que se afirma sin explicarse. Ésta es la contradicción que fue desarrollada en la lógica objetiva. Allí se nos mostró sucesivamente la imposibilidad de permanecer en lo inmediato, y la imposibilidad de salir de él. Las contradicciones del ser nos elevaron a la esencia; las de la esencia nos han arrojado al ser. En último término, como síntesis última de estas oposiciones, se produjo la categoría de la acción recíproca. Toda realidad es a la vez determinante y determinada, la actividad se encuentra en todas partes, así como la pasividad; el efecto es causa y la causa es efecto, no ya sucesivamente o según puntos de vista diferentes, sino al mismo tiempo y en el mismo sentido; la autonomía y la dependencia constituyen, en su indisoluble unidad, la naturaleza esencial de todos los seres.

Pero al exponer el contenido de la determinación recíproca (*Wechselwirkung*), la hemos transformado de alguna manera o, más bien, ella se ha transformado ante nuestros ojos. Al desvanecerse la distinción entre la causa y el efecto, entre lo activo y lo pasivo, se ha desvanecido también la multiplicidad que la causalidad había introducido en el seno de la sustancia y, por decirlo así, se ha reabsorbido. Se restaura así la unidad de la sustancia. Esta unidad consiste precisamente en la identidad que acaba de producirse; la identidad de lo activo y lo pasivo, del determinante y lo determinado. En adelante no habrá más que esta identidad misma: la determinación por sí o la libertad.

Sin embargo, a esta unidad restaurada no le conviene ya el nombre de sustancia. La sustancia propiamente dicha es inmanente a sus accidentes; es la potencia que los pone y los suprime, les confiere el ser y se lo quita: pero sigue siendo un poder misterioso, insondable, que se manifiesta sin explicarse. Es por esencia la necesidad. La unidad nueva que acaba de producirse, o el concepto (*Begriff*), es por el contrario la libertad esencial. Está toda entera en cada una de sus determinaciones, y su presencia es manifiesta en todas. No es nada inmediato, ni dado, sino pura acción o puro movimiento.

Su movimiento, que es su mismo ser, ya no se efectúa entre un término y otro, como el devenir del ser o la reflexión de la esencia; no es un paso fuera de sí, ni un retorno a sí. En este movimiento el concepto sigue siendo lo que él es, a la vez que deviene otro, o deviene cada vez más él mismo, retorna cada vez más profundamente dentro de sí mismo, a la vez que se manifiesta cada vez con mayor plenitud hacia afuera. Y esos dos movimientos no deben ser considerados como diferentes, ni siquiera como simplemente conexos y solidarios, ya que no son más que dos aspectos de un solo y único movimiento. Una palabra, a condición de que se la entienda bien, es suficiente para designar este movimiento del concepto; es la palabra **evolución** (*Entwicklung*). El concepto pues evoluciona. Ya no es simplemente, como lo eran las síntesis anteriores, unificación final de sus diversos momentos, sino que es su unidad omnipresente. Reside de manera inmediata en cada uno de ellos, y está contenido en ellos todo entero. No es precisamente otra cosa que la presencia de todos en todos, su recíproca compenetración, su identidad comprendida o, mejor, que se comprende ella misma.

El concepto así determinado, en la universalidad inmediata y vacía en que se encuentra por ahora como concepto puro, o como concepto de concepto, es por igual el concepto de sujeto, o de yo en general. Se confunde con ese yo puro, simplemente igual a sí mismo, que Fichte tomó como punto de partida de su *Doctrina de la ciencia*. Este yo, como el **concepto** con el cual se identifica, es ante todo lo Universal abstracto, la posibilidad indeterminada de todas las determinaciones, pero no es posibilidad pura, es decir, la simple abstracción del ser; él pone en sí mismo el momento de la particularidad, es decir, se determina; por otra parte, en esta determinación permanece idéntico a sí mismo; mantiene frente a la determinación su universalidad esencial, y se produce con ello como universal concreto, es decir, como individuo. Por lo demás, este proceso lógico del yo se vuelve a encontrar como hecho concreto en nuestra conciencia. Somos nosotros quienes nos creamos a nosotros mismos: todas las determinaciones que recibimos, aquellas mismas que nos parecen como adventicias, son, en un sentido, puestas en nosotros por nosotros mismos. Somos nosotros quienes nos damos nuestras ideas, nuestras voliciones, hasta nuestros sentimientos. Lo que nos parece que recibimos del exterior, lo hacemos

nuestro al aceptarlo, y no nos atribuimos como propio sino lo que hemos aceptado libremente.

En un sentido, es verdad que el concepto implica un objeto. Esta implicación no aparece al principio, porque el concepto, como las categorías precedentes, debe comenzar por producirse en su forma más abstracta y por lo tanto más excluyente. Su dialéctica consiste precisamente en triunfar sobre su propio exclusivismo, en oponerse primero un objeto, para luego apoderarse de él e identificárselo consigo mismo. Es precisamente en la esfera del concepto, como ya lo habíamos indicado, donde el objeto aparecerá por primera vez de manera expresa como tal, es decir, en su oposición al sujeto; sólo por anticipación hemos hablado de él hasta ahora. Pero lejos de reducirse a una simple pintura mental del objeto, el concepto es su principio interno. El objeto no existe en verdad sino por él; en él y sólo en él reside su razón de ser y de durar. El objeto no es más que el concepto, en tanto que éste se ha liberado de su subjetividad excluyente y se ha otorgado una inmediatez; es el concepto realizado y en cierta forma encarnado, el cuerpo cuya alma es el concepto. Si la verdad es la unidad del concepto y de su objeto (y en efecto la verdad es esto), es más bien el objeto el que debe conformarse al concepto, que éste a aquél. El objeto es malo o falso cuando se aparta de su concepto, y no demora por consiguiente en perecer. Su alma se separa de su cuerpo.

Por lo anterior se ve que el concepto hegeliano corresponde en muchos sentidos a la **idea** platónica y a la forma de Aristóteles. Lo más importante es comprender en qué se diferencia. No es, como la idea, un simple principio de determinación o de fijeza. Es por esencia fuente de movimiento y de vida, y en este sentido podría asimilarse, no a las formas aristotélicas en general, sino a aquellas que constituyen a los seres vivos y a las que Aristóteles reserva el nombre de entelequias. Por lo demás, ni el concepto, ni las demás categorías, deben ni pueden ser definidas simplemente en ellas mismas, o identificadas sin más con conceptos tomados de filosofías anteriores. Su verdadera determinación reside en el movimiento dialéctico del cual salen y al cual retornan.

Sin embargo, si la acepción de la palabra concepto no es la más común, si en estricto rigor convendría más bien considerarla como

fundamentada en una convención explícita, la elección de este término no es precisamente arbitraria y, después de todo, él es en verdad el más apropiado. El sentido que recibe aquí no es de ninguna manera extraño al lenguaje ordinario. Los conceptos científicos más perfectos, aquellos que pueden definirse de manera precisa y completa, manifiestan con evidencia los caracteres generales del concepto especulativo. La definición de una figura geométrica contiene ciertos parámetros arbitrarios, cuya determinación parcial definirá las diversas especies del género, y cuya determinación total dará nacimiento a las diversas individualidades que ese género encierra. Especies e individualidades están desde un comienzo contenidas en el género; como simples virtualidades, no cabe duda, pero virtualidades puestas de manera explícita. El género, por su parte, está también presente en estas especies y en estas individualidades, en tanto que no son sino particularizaciones de la fórmula general.

En un orden de ideas más elevado, las leyes que rigen los contratos ¿no deben acaso reducirse del concepto de contrato? El fundamento de las instituciones políticas ¿no se debe buscar en el concepto de Estado? En cuanto a la relación del concepto con su objeto ¿no decimos a diario que un objeto es malo o falso cuando no corresponde o ha dejado de corresponder con su concepto? Una justicia inicua, un ejército incapaz de combatir ¿no se los llama con propiedad una falsa justicia o un falso ejército?

La primera parte de la lógica subjetiva, la que vamos a abordar a continuación, expone el desarrollo del concepto en su subjetividad abstracta, por consiguiente, trata del juicio y del raciocinio en tanto que procesos formales. Tiene entonces como contenido la materia de la lógica formal ordinaria; conviene a la vez recordar que su objetivo es por completo diferente. Aquí no se trata de catalogar empíricamente las diversas formas del pensamiento, ni de buscar las reglas del empleo correcto de tales formas. La tarea de la Lógica especulativa es por completo diferente. Para ella las diversas formas lógicas, así como las categorías anteriores, son momentos determinados de la idea, cada uno de los cuales tiene su propia significación y su verdad relativa. Más en particular, son determinaciones cada vez más concretas del concepto, a través de las cuales éste se libera progresivamente de su exclusivismo abstracto y se eleva a la objetividad. En la Lógica ordinaria estas formas se encuentran sim-

plemente yuxtapuestas; aquí, en cambio, se escalonan como grados de una jerarquía y pasan unas a otras de acuerdo con una dialéctica inmanente. En esta oposición no hay sino una simple diferencia en el punto de vista. Aunque Hegel haya hablado a veces con bastante dureza de la Lógica tradicional, su lógica no se propone abolirla, ni reemplazarla; así como tampoco la teoría especulativa de la cantidad pretende abolir y reemplazar la aritmética o el álgebra. Con respecto a la filosofía hegeliana, la lógica tradicional ocupa en efecto el lugar de una ciencia particular. Entre éstas y la filosofía pueden establecerse relaciones; mutuamente pueden iluminarse, y hasta deben hacerlo; sin embargo su objetivo y su método siguen siendo radicalmente distintos.

Concepto Subjetivo

El concepto es ante todo concepto puro. En él se han absorbido todas las determinaciones anteriores de la idea, la totalidad del ser y de la esencia; no tiene ya ante sí nada a lo cual pueda oponerse y, por otra parte, él mismo es en primer término pura identidad consigo o indeterminación pura. En otras palabras, el concepto es en primer lugar **lo Universal** (*das Allgemeine*).

Lo Universal es lo indeterminado que no es ni esto ni aquello, sino todas las cosas indiferentemente. En apariencia hemos regresado al ser puro, que constituye el punto de partida de la lógica; pero sólo en apariencia. Lo Universal es sin duda lo indeterminado, pero lo indeterminado del concepto; no se trata ya de una simple posibilidad, sino de un poder de determinación. Puede y tiene que determinarse, y no es en verdad lo universal sino determinándose. Pone en sí mismo su determinación o su negación, es decir, **lo particular** (*das Besondere*), y, al ponerlo o al separarse de sí mismo, sigue siendo idéntico consigo, mejor dicho, penetra más profundamente en sí mismo.

En un primer momento este particular no es sino como determinación interna de lo universal, permanece, por decirlo así, encerrado en él; es su negación inmanente y no es más que eso. Por otra parte, lo universal es la negación excluyente de lo particular, todo su ser consiste en no ser ese contrario. De donde resulta que lo parti-

cular y lo universal son ambos lo contrario de sí mismos; lo universal es por igual un particular y lo particular un universal. Esta oposición se resuelve en **lo singular** (*das Einzelne*)[11]. Lo singular es la totalidad o la unidad negativa de los dos momentos precedentes. Es un todo, por consiguiente un universal, pero un todo definido o particular. En él se unen sin confundirse la universalidad pura y la particularidad pura, y con ello encuentran su realización.

Lo singular que tenemos aquí no es todavía el individuo, sino la singularidad en general. Lo que se acaba de demostrar es que debe haber singulares, y que el concepto no puede lograr su totalidad sino en ellos. Si lo Universal corresponde a la identidad y lo particular a la diferencia, lo singular es la razón de ser (*Grund*) o el fundamento de uno y otro. Sin embargo, de manera inversa a los momentos correspondientes de la **esencia**, los tres momentos del concepto son dados inmediatamente uno en otro. El género, la especie y el individuo constituyen sin lugar a dudas tres términos o tres determinaciones distintas; se puede, sin embargo, decir que no son más que un mismo pensamiento, en el sentido de que es imposible pensar uno de ellos sin pensar a la vez los otros dos.

La verdad del concepto reside en lo singular; pero lo singular abstracto es lo singular como puro universal, es decir, la contradicción inmediata. Debe desplegarse en singulares o sujetos determinados, y así se introduce en el concepto el momento de la escisión. La pluralidad de singulares conlleva la de las especies y de los géneros. El concepto en general, o el concepto de concepto, sale de su indeterminación primera y se resuelve en una pluralidad de conceptos. Por consiguiente, la relación recíproca de los diversos momentos del concepto se vuelve particular y contingente, en el sentido de que tal universal puede muy bien no contener a tal particular. Esta relación encuentra su expresión en el **juicio** (*Urteil*). El juicio es el concepto particular; el concepto en tanto que relación entre términos puestos primeramente como distintos e independientes.

---

11. Aunque Noël emplea individuo para traducir *Einzelnes*, cuando se trate expresamente de la triada 'universal, particular, singular', emplearemos el término singular.

El juicio inmediato es el juicio cualitativo o juicio del estar-ahí (*Dasein*). En primer lugar, es juicio afirmativo: el sujeto o lo singular es puesto como incluido en la extensión del universal que constituye su predicado: p.ej. **esta rosa es roja**. Pero como la relación expresada por tal juicio es accidental y contingente, puede muy bien no darse y el juicio afirmativo involucra así la posibilidad de su contrario, el juicio negativo.

Hay algo más. En el juicio simplemente negativo, la desproporción entre el sujeto y el predicado no es sino relativa. Esta rosa no es roja, pero no sería absurdo que lo fuera y, en todo caso, tiene un color. Pero puede suceder que nos encontremos ante una absoluta desproporción entre ambos términos. Entonces, aunque por la expresión misma el juicio no se distinga de la negación simple, tiene sin embargo un significado por completo diferente. Es el juicio infinito. Por ejemplo: **el espíritu no es un elefante**. Tal juicio es correcto, pero al mismo tiempo absurdo, como lo es el juicio idéntico: **el espíritu es el espíritu.** Éste expresa, sin embargo, la verdad del juicio afirmativo, como aquel la verdad del negativo, lo que significa que ninguno de los dos es adecuado a su concepto; ambos son contingentes, pueden ser falsos tanto como verdaderos. No obtienen la verdad de sí mismos o de su forma, sino que les llega por completo de fuera, a menos que se identifiquen con las formas vacías y estériles del juicio idéntico, o del infinito.

Así, el juicio cualitativo en general se mantiene inadecuado a su concepto, es decir, al concepto. La relación del sujeto con el predicado, puesta en la cópula como una relación de identidad, sigue siendo accidental y contingente en cuanto al contenido, lo cual es contradictorio. La verdad de este juicio es el juicio reflexivo, así como la del ser inmediato era la esencia. En el **juicio de la reflexión** (*das Urteil der Reflexion*) el predicado expresa la relación esencial del sujeto con alguna otra cosa, o su reflexión sobre un término correlativo. Tales son los predicados igual o desigual, semejante, diferente, útil, dañino, pesado, ácido, etc.

El juicio de la reflexión es, en primer lugar, juicio singular: **el sujeto o lo singular como tal es universal**. Pero es una reflexión exterior la que erige así como universal a una determinación del singular. En éste, la determinación está necesariamente particularizada; un objeto útil,

p. ej., no posee la utilidad en general, sino una cierta utilidad determinada. La verdad del juicio singular es entonces el **juicio particular.** Lo singular es una parte de lo universal. Por ello mismo no es ninguna otra parte; de modo que el juicio particular es a la vez necesariamente afirmativo o negativo. Pero, por otra parte, lo universal puede ser definido como una totalidad de singulares que presentan tales o cuales características. Se tiene entonces la totalidad ordinaria de la reflexión y el **juicio universal** que la expresa: tales individuos (que tienen características comunes) constituyen tal género. Por el hecho de que el sujeto está determinado, al contener lo universal, su identidad con el predicado **está puesta**. Esta unidad del contenido común de ambos términos confiere al juicio el carácter de la necesidad.

El **juicio de la necesidad** (*das Urteil der Notwendigkeit*) expresa en la diferencia de sus términos la identidad del contenido. En primer lugar, es juicio categórico y puede formularse así: el sujeto, en tanto que contiene el elemento constitutivo del universal o del género (por lo tanto como especie o como representante de la especie) es el género. Sin embargo, a pesar de esta identificación, el género y lo singular poseen en ciertos aspectos una subsistencia independiente. Un hombre podría continuar viviendo cierto tiempo, cuando todo el resto de la humanidad hubiera perecido; la humanidad, por su parte, ha existido antes de su nacimiento y continuará existiendo después de su muerte. Lo que el juicio categórico contiene de manera implícita, es que las dos existencias, la del género y la del individuo, están enlazadas por una identidad interior. Pongamos de manera explícita esa identidad: el juicio categórico se transforma en juicio hipotético.

El juicio hipotético posee esta forma: si *A* es *B*, *A* es *C*. En este juicio la especie y el género están de alguna manera separados de su identidad. Presenta, por lo tanto, el defecto opuesto al que afectaba al juicio categórico. Este doble vicio de la forma desaparece en el juicio disyuntivo. Aquí el género se despliega por sí mismo en sus especies, afirma su unidad en y por su división misma. *A* es *B* o *C*; en este juicio el sujeto es, en primer lugar, lo universal indeterminado, pero se dice que este universal es también lo particular, *B* o *C*; en fin, que no pasa de manera contingente a uno u otro de sus términos, sino que se despliega necesariamente en ellos y constitu-

ye su totalidad. El atributo no es entonces más que la totalidad misma de las determinaciones del sujeto, y la identidad de estos dos términos, o la unidad del concepto, se encuentra así **puesta.** Esto conduce al **juicio del concepto** (*das Urteil des Begriffs*), es decir, al juicio por el cual se afirma de manera inmediata la conformidad de un sujeto con el concepto.

El juicio del concepto es, en primer lugar, el juicio **asertórico.** Aquí el sujeto es un singular determinado y el predicado expresa la concordancia del sujeto con lo universal del concepto. Tales son los predicados **bueno, verdadero, correcto,** etc. Todas las cosas tienen un género, y la finitud de las mismas consiste en que pueden ser o no ser adecuadas a su naturaleza genérica. Por consiguiente, el juicio asertórico no expresa sino una verdad contingente. Puede ser verdadero, pero también puede ser falso; en otras palabras, su verdad o su falsedad están fuera de él. Por consiguiente, reducido a sí mismo, este juicio deja de ser él mismo o de ser juicio asertórico, para volverse simplemente **problemático**. Para imponerse al espíritu, para contener en sí su verdad, debe estar fundado sobre la particularidad del sujeto como simple realidad existente, o sobre su inmediatez. Se vuelve entonces juicio **apodíctico**. Esta figura, **al tener todos sus diámetros iguales, es un círculo perfecto**.

Ahora bien, el juicio apodíctico es, en el fondo, un juicio mediato. El sujeto no es adecuado a su concepto simplemente en tanto que tal sujeto, sino en cuanto presenta de hecho tal o cual particularidad. Este círculo no es un círculo perfecto por ser este círculo, sino porque tiene todos sus diámetros iguales; Pedro no es justo por ser Pedro, sino porque sigue en su conducta las reglas de la justicia. El juicio del concepto, y *a fortiori* el juicio en general, no se basta a sí mismo. Todo juicio tomado por aparte tiene su verdad fuera de sí o, lo que viene a ser lo mismo, es intrínsecamente falso. La verdad del juicio está en el **raciocinio** o **silogismo** (*Schluß*). En la esfera del concepto, el juicio es el momento negativo; aquel en que el concepto se niega a sí mismo y se separa de sí mismo, donde su unidad se pierde en la multiplicidad de sus diferencias. El silogismo representa la negación de la negación, el retorno del concepto a sí mismo y la restauración de su unidad.

Las tres formas lógicas del pensamiento, el concepto propiamente dicho, el juicio y el raciocinio, expresan y desarrollan los tres momen-

tos esenciales del concepto: lo universal, lo particular y lo singular, aunque esos tres momentos estén implicados en cada una de esas formas. El concepto, en tanto que concepto puro o aislado, es por excelencia lo universal; la particularidad y la singularidad están sin duda contenidas también en él, pero permanecen subordinadas. En el juicio se afirma la particularidad y se la coloca en primer plano. El silogismo, por último, como unidad negativa de los momentos anteriores, corresponde a la singularidad. En esta unidad nueva que se produce como verdad de la escisión o del juicio, todas la oposiciones del concepto son en adelante **puestas** o realizadas. A la identidad implícita del comienzo sucede una identidad transparente, en la cual las diferencias están a la vez conservadas y conciliadas.

El silogismo es, en primer lugar, silogismo inmediato o formal (*der formale Schluß*) o silogismo del estar-ahí (*der Schluß des Daseins*). Es la forma pura de la mediación, indiferente a todo contenido y, por consiguiente, aplicable a todo contenido. A este silogismo corresponde el juicio del estar-ahí o juicio cualitativo. Su determinación inmediata es la primera figura: el singular entra en el universal por intermedio del particular. Puede ser representado por las letras *S-P-U*, reemplazando las iniciales del alemán con las del castellano[12].

En este silogismo, como en el juicio cualitativo, la relación de los términos es inmediata y, por consiguiente, contingente. Las relaciones *S-P* y *U-P* están puestas simplemente como hechos; pueden ser verdaderas o falsas, y no contienen su verdad en ellas mismas. Por otra parte, la forma de la mediación (**subsunción**) está en contradicción con su materia. Ésta es un hecho dado, una inmediatez, y por consiguiente, en la esfera del concepto, un singular. Es por lo tanto el singular el que debe servir de término medio, y el silogismo de la primera figura pasa así a la segunda.

En la segunda figura (tercera de Aristóteles), el término medio es lo singular. Esta figura puede escribirse *P-S-U*. Pero es evidente que aquí la mediación es todavía imperfecta. Lo singular no puede unir lo particular y lo universal sino de manera parcial y contingente; por

12. *S* = singular, *P* = particular, *U* = universal. En alemán Hegel emplea *E* (*Einzelnes*), *B* (*Besonderes*), *A* (*Allgemeines*).

consiguiente, lo universal se encuentra aquí rebajado de hecho al nivel de lo particular. Además la mediación separa en la misma medida en que une; no produce más que una conclusión particular, es decir, tanto afirmativa como negativa. De ahí se concluye que el verdadero término medio, el único que por su naturaleza conviene a esa función, es lo universal; con lo cual pasamos a la tercera figura (la segunda de Aristóteles), cuya fórmula es *S-U-P*.

Esta fórmula expresa la verdad del silogismo formal, pero a la vez su radical insuficiencia. Lo universal es lo que debe unir los extremos, pero permanece incapaz de desempeñar este oficio mientras su relación con cada uno de los extremos siga siendo accidental y contingente. Tampoco la figura que tenemos ahora, en cuanto simple forma, puede dar pie a otra cosa que a conclusiones negativas.

En este proceso, los tres momentos del concepto han desempeñado sucesivamente el papel del término medio; por consiguiente, han manifestado su indiferencia a ese papel y la inanidad de la forma en tanto que forma pura. En el silogismo cuantitativo $a=b$, $a=e$, luego $e=b$, esta indiferencia está **puesta**. La forma es abolida y toda la mediación es transferida al contenido; la diferencia entre los términos ha sido suprimida y el silogismo puede formularse: *A-A-A*.

Este silogismo es la unidad de los precedentes, pero la unidad positiva o abstracta, aquella que se obtiene por la eliminación de las diferencias. Ahora bien, como lo sabemos ya hace tiempo, la unidad verdadera o concreta es la unidad negativa, aquella en la que las diferencias son a la vez negadas y conservadas. Esta unidad es aquí el silogismo de la reflexión (*der Schluß der Reflexion*). El término medio no es ya una determinación abstracta singular, sino el universal de la reflexión o la totalidad de los singulares (*Allheit*). Se afirma de un singular, como miembro de la totalidad, una determinación particular que anteriormente se afirmó de esa totalidad.

Semejante razonamiento se reduce, sin embargo, a un puro formalismo. Es evidente que el camino natural del espíritu va de la singularidad a la totalidad, y que concluir de ésta a aquélla es cometer una petición de principio. El juicio de la totalidad descansa en último término sobre juicios singulares, de los que él es la suma, y la

verdad del silogismo de la totalidad reside en la inducción. Ésta se reduce, en cuanto a la forma, a un silogismo de la segunda figura, y puede escribirse de manera simbólica así: *U-S.S.S...-P.*

Como, por lo demás, ninguna suma de singulares se adecua jamás al universal, la inducción es un razonamiento por esencia defectuoso, cuya fuerza reside por completo en la analogía. Ahora bien, la analogía concluye del singular al singular. Se ve pues, en último término, que el silogismo de la reflexión descansa sobre las relaciones entre singulares.

Pero la analogía como tal no prueba nada. Puede ser superficial o profunda, pero no es su propia medida; sólo un juicio que descanse sobre la naturaleza general de dos singulares, puede extenderse de manera legítima de uno a otro. Es esa naturaleza general, es, en una palabra, lo universal, aquello que como universal concreto debe constituir el término medio. Esta reflexión nos conduce al silogismo de la necesidad. Todo singular tiene una naturaleza general, es un ejemplar de un género particular, y como tal presenta necesariamente todas las determinaciones características de ese género: tal es el fundamento del silogismo categórico.

Es claro que la conclusión de este silogismo está subordinada a la inclusión del sujeto singular en un género determinado. Pero esta condición, puesta de manera implícita, transforma el razonamiento en silogismo hipotético. Éste puede formularse así: si *A* es *B*, es *C*; o si *A* no es *C*, no es *B*. Implica entonces una alternativa: *A* posee a la vez los atributos de *B* y *C*, o no posee ninguno de ellos. La conclusión resulta de la escogencia que se haga entre los dos términos de esta alternativa. Así, el silogismo hipotético se vuelve silogismo disyuntivo: *A* es *B* o *C*; como *A* no es *C*, entonces *A* es *B*. En este silogismo, un mismo término, *A*, es sujeto en las tres proposiciones, primero como universal determinado, como género dividido en sus especies; luego como singular (o totalidad) excluyente de tal o tal determinación; por último como totalidad que por esa exclusión se ha otorgado su determinación específica. Este término es el término medio que, en cierta manera, ha absorbido dentro de sí a los dos extremos y ha manifestado lo que era sólo de manera virtual. En él reaparece desarrollada la totalidad primitiva del concepto.

Esta totalidad, que en el juicio no era representada sino por la cópula, reaparece en el silogismo bajo la forma más concreta del término medio. En el silogismo formal, el término medio no es totalidad sino en cuanto se identifica sucesivamente con cada uno de los momentos del concepto. En el silogismo de la reflexión, el término medio reúne de manera exterior las determinaciones opuestas de los extremos. El silogismo de la necesidad es ante todo la unidad interior de los extremos, pero esta unidad se despliega y aparece como totalidad explícita. Por ello mismo, la forma del silogismo, que consistía precisamente en la oposición del término medio a los extremos, se ha suprimido y, con ella, también la subjetividad excluyente propia del concepto.

"A través de ello el concepto en general se ha realizado; más precisamente, ha conquistado esa clase de realidad que es la **objetividad**. Su más próxima realización consiste en que el concepto, que como unidad contiene en sí su negación, se desmiembra, y como juicio confiere a sus determinaciones una cierta independencia e indiferencia recíproca, y en que en el silogismo se opone él mismo a sus mismas determinaciones. Mientras que así la objetividad es todavía la interioridad de esta exterioridad que se ha otorgado, en el proceso del silogismo esta exterioridad es adecuada a la unidad interior; las diversas determinaciones del concepto, por efecto de la mediación que en un primer momento sólo las unifica en un tercer término, retornan a su unidad primitiva, y la exterioridad toma entonces sobre sí el sello del concepto, el cual deja de estar separado de ella como una unidad puramente interna."

"Esta determinación del concepto, que ha sido considerada como realidad (*Realität*), es también inversamente un **ser puesto** (*Gesetztsein*). Porque no sólo en este resultado se ha manifestado la verdad del concepto como identidad de su interioridad y de su exterioridad, sino que ya en el juicio los momentos del concepto se mantienen, a pesar de la respectiva indiferencia, como determinaciones que no tienen significación más que en su recíproca relación. El silogismo es la mediación, el concepto realizado en **su ser puesto**; concepto en el que nada es en sí ni para sí, sino que todo existe sólo por intermedio de lo otro. El resultado es, por lo tanto, una **inmediatez** (*Unmittelbarkeit*) que se ha producido por la supresión de la mediación, un ser (*Sein*) que es también idéntico a la

mediación, y es el concepto que ha retornado de su exterioridad y se ha afirmado en ella. Este ser es también un asunto (*Sache*)[13] que es en sí y para sí; es la **Objetividad** (*die Objektivität*)."

Este tránsito del concepto, y más particularmente del silogismo, al objeto, parece a primera vista apoyarse en un equívoco. En efecto ¿en qué consiste propiamente? En que la forma del raciocinio se ha suprimido: la mediación se ha vuelto inmediata y el término medio, el género, disgregado de manera explícita en sus especies, se presenta como una suerte de cuadro bien preparado para recibir y coordinar la multiplicidad de los singulares. No se percibe de inmediato cómo por ello el concepto haya dejado de ser subjetivo, y parece que el nombre de objetividad hubiera sido impuesto de manera arbitraria a un estado del concepto al que nada esencial distingue de los precedentes. Parece que, al mismo tiempo y con una intención sofística, se le conservara a este nombre su significación corriente, según la cual un concepto objetivo es aquel que corresponde a un objeto.

Examinemos sin embargo la cuestión un poco más detenidamente. No cabe duda de que la objetividad, tal como acaba de producirse, es una determinación nueva del concepto subjetivo y nada más; pero por esa determinación el concepto deja de ser un puro concepto. El concepto se había producido como unidad negativa del ser y de la esencia. La determinación inmediata y la determinación simplemente mediada, o necesidad, se han mostrado cada una en su momento contradictorias e ininteligibles. Para comprenderlas, nos ha sido necesario ascender a un modo de determinación doblemente mediado o, si se quiere, mediato e inmediato a la vez: la libertad o la determinación por sí. Ese modo de determinación, en su forma abstracta y vacía, es el concepto.

El concepto pone en sí las tres determinaciones del universal, el particular y el singular. No es concepto sino en esa misma escisión. Estas oposiciones, sin embargo, mientras que permanecen vacías de todo contenido, son como si no fueran. El concepto, para realizarlas y

13. Hemos traducido *Sache* por asunto, para distinguirlo de *Ding* (cosa), que tiene un significado más concreto. Noël los diferencia como Cosa y cosa.

realizarse él mismo, debe otorgarles un contenido determinado. Es lo que sucede en el juicio. Pero en el juicio, considerado como simple forma, el concepto no ha salido de su abstracción sino de manera aparente. La pluralidad de los conceptos implicada por el juicio no es más que una pluralidad abstracta y vacía. Por el silogismo, el concepto se libera de esta primera finitud y retorna dentro de sí mismo. Alcanza así en un sentido su perfecta realidad; pero su realidad formal, su perfección intrínseca como forma pura de la mediación. Ahora bien, habiendo llegado al término de su desarrollo en el silogismo disyuntivo, la forma, precisamente porque ella ha llegado a ser todo lo que podía ser, aparece en su radical inanidad. Es una forma y nada más que eso, un cuadro abstracto que para realizarse necesita recibir un contenido inmediatamente existente.

Bajo este aspecto, el paso del concepto al objeto recuerda el paso de la oposición de lo positivo y lo negativo a la razón de ser. En este último paso vimos la reflexión suprimirse ella misma y poner su propia negación o lo inmediato, pero lo inmediato como mediado o el **estar-ahí** (*Dasein*) como **ser-puesto** (*Gesetztsein*). Aquí el concepto se comporta más o menos igual. Se determina como intrínsecamente insuficiente, como pura forma que requiere un contenido o como exterior a sí mismo e interior a su contrario. Sin embargo, entre estos dos pasos hay una diferencia capital.

El concepto no se niega él mismo para retornar posteriormente a sí mismo a través de su negación. Su negación y su reafirmación son en cierto modo un solo y único acto. Al determinarse como cuadro preformado apto para recibir un contenido inmediato, se puede decir que el concepto se ha puesto a sí mismo como objeto. Quiero decir, como objeto en general o, si se quiere, como concepto de objeto. ¿No es acaso el mundo objetivo en su totalidad un sistema de géneros y especies? ¿Los seres particulares no son copias de tipos generales y los hechos contingentes casos de leyes necesarias? El concepto, al volverse el concepto de objeto, no deja de ser él mismo; y el objeto que él se pone frente a sí no le es radicalmente extraño. El objeto no es una realidad indiferente al concepto. Que una tal realidad no puede existir, es lo que ha demostrado hace mucho la lógica objetiva. El objeto que el concepto se otorga a sí mismo, y que es el único que merece el nombre de objeto, es el objeto del concepto, una realidad que es real precisamente porque

es inteligible. En una palabra, es el concepto mismo que ha llegado a ser realidad inmediata.

Hace falta recordar que el objeto que se ha producido aquí es un objeto puramente lógico. No tenemos todavía la **naturaleza** en su oposición a la **idea**, sino únicamente la **naturaleza** en la **idea** o la **idea** de la **naturaleza**; más aún, si aplicamos la palabra **naturaleza** al mundo objetivo tal como se nos presenta en este momento, lo hacemos por anticipación. En el fondo lo que ha sido demostrado aquí es simplemente que el concepto como tal implica al objeto, o es el concepto de objeto.

Tal como lo anota Hegel, este paso del concepto al objeto es, en cuanto al contenido, idéntico a la demostración ontológica de la existencia de Dios, el célebre silogismo de San Anselmo y de Descartes. ¿Existe un Dios? Esta pregunta, para la filosofía, significa propiamente ¿es verdad que la razón gobierna al mundo? Negar a Dios es reducir el ideal a no ser más que un puro ideal, es decir, una quimera; es pretender que el concepto y la realidad, la experiencia y el pensamiento, el hecho y el derecho no tienen entre sí nada en común, permanecen eternamente opuestos y no concuerdan sino por accidente. Negar a Dios es entonces, en el fondo, negar la ciencia y la moralidad, o reducirlas cada una a su manera a no sé qué sueño colectivo de una humanidad condenada a una ilusión indefectible.

Al argumento ontológico se le ha objetado desde el origen la imposibilidad de concluir del concepto a la realidad, de la esencia a la existencia. Esta imposibilidad es incontestable con respecto a las cosas finitas. Su finitud, en efecto, consiste precisamente en la desproporción entre la esencia y la existencia, entre el ser y el concepto. El concepto absoluto, por el contrario, es, como acabamos de verlo, objetivo por esencia, principio y razón de ser de toda objetividad.

Las objeciones dirigidas contra el argumento ontológico se deben a que el entendimiento finito se obstina en rebajar al infinito a su nivel. Dios es considerado como un objeto cualquiera, como un ser entre los seres, al que se puede considerar de manera indiferente como existente o como no existente, y cuya existencia, si es real,

debe manifestarse en la experiencia de una manera más o menos directa. Se puede afirmar osadamente que un tal Dios no existe, o que un ser de esa clase no es Dios. Hay que aceptar, sin embargo, que en el argumento ontológico la forma es inadecuada al contenido y da motivo a las objeciones. La existencia de Dios no puede ser la conclusión de un silogismo formal. La única demostración que se puede dar es una demostración dialéctica, y ésta constituye el contenido entero de la Lógica.

Objetividad

El objeto (*das Objekt*) contiene en sí el concepto subjetivo de donde salió; pero no lo contiene, en primer lugar, sino en sí, es decir, de manera implícita. Es el ser inmediato del concepto, pero en esa inmediatez el concepto no ha sido **puesto** todavía. El concepto es unidad, pluralidad y totalidad; en su estado inmediato como objeto, estos tres momentos se encuentran, pero todavía no mediados. El objeto es a la vez uno y múltiple. Hay una multitud de objetos, los cuales todos juntos no son más que un objeto (el mundo objetivo) y, sin embargo, cada uno aisladamente es un objeto completo, una totalidad. Cada uno es en sí un todo independiente que se basta a sí mismo; sin embargo, cada uno es también una parte del todo, y como tal depende de todos los otros. Es la contradicción absoluta; sin embargo, es eso en verdad lo que pensamos cuando nos representamos al mundo como puro objeto, como dado sin más al pensamiento. En tanto que puramente dados, los objetos son en efecto diversos e independientes, pero, por otra parte, en tanto que substratos posibles de relaciones inteligibles, son las partes de un todo, los elementos subordinados de un conjunto más o menos armónico. La solución de tal contradicción es el retorno del objeto al concepto y su identificación final con él. El primer momento de este retorno es el mecanismo (*der Mechanismus*).

La contradicción entre la dependencia de los objetos y su independencia tiene su expresión en el choque, donde ambas determinaciones se niegan recíprocamente sin que sin embargo se supriman. Ya en este fenómeno encuentra la oposición una primera conciliación, en cuanto que cada uno de los dos objetos que se chocan mantiene su integridad contra la acción que tiende a deformarlo o

a destruirlo, y hace suya esta acción el reflejarla sobre su adversario. En el choque, sin embargo, esta conciliación es todavía por completo contingente y exterior. En esta esfera, llamada por Hegel la del **proceso mecánico formal** (*der formale mechanische Prozess*), la unidad de los cuerpos que se chocan, y, por consiguiente, la unidad del mundo objetivo, es apenas virtual; no existe para ella misma, sino sólo para nosotros. En el **proceso mecánico real** (*der reale mechanische Prozess*), el conjunto de los objetos chocados por un objeto dado y a los cuales le ha comunicado su fuerza, impulsados por un movimiento común, constituyen una suerte de esbozo de sistema.

Pero la conciliación más profunda de los términos de la oposición tiene lugar en el **proceso mecánico absoluto** (*der absolute mechanische Prozess*). Aquí el objeto singular, lejos de manifestar su independencia por la negación de su dependencia, la afirma por su misma dependencia; se coordina por sí mismo con otros objetos para ser él, para realizar su unidad. Es el momento de la centralidad. El objeto tiene su unidad y su realidad en su centro, y, al tender hacia su centro, no hace sino retornar a sí mismo y realizarse él mismo. Los objetos tienden hacia sus centros respectivos y es por sus centros como ellos se ponen en relación. Sin embargo, mientras no haya sino centros independientes, la conciliación sigue siendo imperfecta. No será definitiva sino cuando estos centros singulares tengan ellos mismos su unidad en un centro común, el centro absoluto del sistema.

El proceso lógico del mecanismo está constituido por tres silogismos. En primer lugar, los singulares (objetos singulares), por su relación particular (choque), manifiestan su naturaleza universal. Aquí lo particular desempeña el término medio. En el segundo silogismo este papel corresponde a lo singular. Es un singular el que, al comunicar a otros su determinación particular, da lugar a un conjunto, a un sistema de objetos (universal). Por último, en el mecanismo absoluto, es el centro absoluto (universal) el que mantiene en sus relaciones respectivas a los centros subordinados (particulares) y a los singulares.

El ejemplo más claro que se puede dar de esta determinación de la idea, es el sistema solar. Sin embargo, como ya tuvimos ocasión de

señalarlo, las categorías de la Lógica no son aplicables por exclusividad a esta o aquella esfera de la naturaleza. En particular, ésta que nos ocupa ahora se encuentra en todos los dominios del pensamiento. Como el sistema solar, el Estado descansa sobre tres silogismos. Hegel, después de haber desarrollado el ejemplo anterior, no duda en añadir: "Junto con el gobierno, los individuos que forman la ciudad, y las necesidades o la vida exterior de esos individuos, son tres términos, cada uno de los cuales es el término medio que une a los otros dos. El gobierno es el centro absoluto donde el individuo, considerado como un extremo, es puesto en relación con su subsistencia exterior; también los individuos son el término medio que realiza, en una existencia exterior, esta individualidad universal, y traducen así su esencia moral en el extremo de la realidad. El tercer silogismo es el silogismo formal o de la apariencia (*der Schluß des Scheins*): los individuos, por intermedio de sus necesidades y de su existencia exterior, se han congregado en esta individualidad universal y absoluta: un silogismo que, como puramente subjetivo, retorna a los precedentes y tiene en ellos su verdad."

Sin embargo, el objeto mecánico no es todavía el objeto en su verdad. La diferencia de los objetos está implicada en el concepto de objetividad. Pero hasta ahora esta diferencia se ha quedado en cierta manera como algo accidental y exterior al objeto mismo. Para hablar en lenguaje hegeliano, la diferencia es simplemente puesta o, lo que viene a ser lo mismo, no existe todavía sino en sí. En el mecanismo los objetos están en relación como objetos homogéneos, no difieren sino por las relaciones mismas que nosotros concebimos entre ellos; su diferencia, por consiguiente, les es indiferente, así como también les es indiferente la supresión de la misma. En el sistema que constituyen, siguen siendo lo que eran fuera de él. El movimiento dialéctico de la idea se realiza en este sistema, pero en sí o para nosotros, no para los objetos mismos.

La tendencia al centro no es sino la tendencia a sí mismo; por lo demás, no tiene ninguna dirección propia hasta ahora, lo que la determina es accidental (proximidad o lejanía). Si el concepto es el alma cuyo cuerpo es el objeto, esta alma es aún exterior a su cuerpo; se cierne sobre él más bien que animarlo. O, lo que viene a ser lo mismo, sigue siendo para él puramente interior, no se distingue de él, no es más que su determinación inmediata y contingente, no

apareciendo como necesidad o concepto determinado sino para la conciencia que lo considera desde fuera. Pero el objeto no es real sino como realidad del concepto. Es necesario entonces que éste penetre en el objeto y, ante todo, que el momento de la diferencia pertenezca en propiedad al objeto. Entonces los objetos serán diferentes; diferentes por naturaleza o heterogéneos. Por otra parte, como la diferencia del concepto o particularidad es una diferencia virtualmente suprimida, los objetos diferentes deberán tender a suprimir sus diferencias. Es lo que constituye el quimismo (*der Chemismus*).

El objeto químico es el objeto determinado como diferente de otro objeto de tal manera, que el concepto esté particularizado en cada uno de ellos y no se realice sino en su unidad. Esta unidad es el producto neutro. Pero el producto neutro no es sino la unidad positiva o inmediata de sus momentos, la simple supresión de la diferencia, no la afirmación de la identidad en la diferencia conservada. El mismo no es tampoco más que un estar-ahí finito. Los componentes se separarán y recobrarán su independencia para unirse de nuevo en un producto idéntico al primero, y así indefinidamente.

El quimismo no nos da todavía la verdadera objetividad, porque en él los momentos del concepto se mantienen separados de manera inmediata. La identidad y la diferencia, lo universal y lo particular revelan, por su alternancia, la necesidad de su unión; pero no logran alcanzarla. Si comparamos los momentos de la objetividad con los del concepto abstracto, el mecanismo corresponde al concepto puro, donde las diferencias son aún totalmente interiores; el quimismo, por su parte, es el momento de la diferencia puesta, de la escisión o del juicio. El momento que el quimismo aporta, la teleología, corresponderá al raciocinio o a la unidad restaurada.

Lo que resulta de la dialéctica del quimismo es la nulidad, la insignificancia del objeto como objeto puro. La existencia del objeto químico es intrínsecamente imperfecta. En estado libre no es más que una medio realidad, el momento abstracto de una totalidad que él tiende a realizar. Pero en esa realización él se niega a sí mismo y la totalidad se niega con él. En efecto, precisamente porque sus momentos se absorben y se aniquilan en ella para constituirla, la totalidad deja de ser verdadera totalidad, deja de ser una totalidad con

momentos realmente distintos, para volverse pura indiferencia y pura identidad consigo. El objeto como tal no es para sí, ni puede serlo. Por lo tanto, no es más que para algo otro; y eso otro para lo cual el objeto existe no es más que eso precisamente: su esencia es la de ser **fin** u **objetivo** (*Zweck*). El mecanismo y el quimismo tienen así su verdad en la teleología (*Teleologie*). El fin es la razón de ser del objeto; éste no existe sino por el fin.

Todo tiene un objetivo, nada se hace por nada, *oudèn máteen*, decía ya Aristóteles. La verdadera explicación de las cosas es la explicación por la causa final; ésta es en verdad la causa primera.

La finalidad, sin embargo, tal como se ha producido aquí, es todavía una finalidad contingente y finita. No tenemos todavía el fin absoluto, el objetivo supremo, sino sólo el objetivo en general, que puede y debe determinarse y diferenciarse en objetivos particulares. El objetivo es objetivo ante todo porque no está dado como objeto de manera inmediata. Es lo irreal que debe realizarse. Esta realización exige una mediación; el medio (*das Mittel*) es el intermediario entre el objetivo subjetivo y su objetividad. El medio es un objeto que existe independiente del objetivo, pero por cuya acción se realiza el objetivo. En él la objetividad y la finalidad están de alguna manera unidas en forma inmediata, y se puede decir que en él el objetivo alcanza su realidad inmediata. En efecto, el medio en su totalidad, o, si se quiere, la serie entera de los medios, constituye la realización del objetivo y se confunde con el objetivo realizado. En la finalidad reaparecen así el mecanismo y el quimismo, pero ya no como eran en sí, sino como momentos de la finalidad. Son los medios por los cuales el objetivo se realiza, y constituyen la existencia inmediata del mismo.

Sin embargo, el objetivo no es aquí más que una determinación formal que se añade desde fuera a su materia (objetividad mecánica o química); no es todavía una determinación interna del objeto mismo. Todo objeto tomado por aparte es tanto un medio para un objetivo, como él mismo un objetivo. El mundo de los objetos puede ser concebido como un sistema de medios y de fines, pero de una infinidad de maneras por igual legítimas y por igual arbitrarias. El objetivo es el concepto que se ha reafirmado por la negación de la pura objetividad. Esta no es inteligible sino en y por su fin; pero ese

fin no se ha producido aún como fin en verdad objetivo, como unidad sustancial del concepto y del objeto.

Si consideramos esto con mayor atención, vemos, sin embargo, que la independencia recíproca del concepto y del objeto ha desaparecido. El objeto, como objetivo realizado, no es más que el objetivo o el concepto en su particularidad, y no se explica sino en tanto que puede ser subsumido bajo lo universal del concepto. Por otra parte, el concepto no tiene ya su particularidad en sí mismo como momento inmediatamente suprimido. Ésta aparece como una realidad exterior y objetiva, en la cual el concepto se otorga un ser inmediato. El concepto mismo y su objeto ya no son entonces, en el fondo, sino dos momentos del concepto, y éste contiene a aquél como una de sus determinaciones. Así, el concepto, sin dejar de ser concepto subjetivo y de determinarse como tal él mismo, es también concepto objetivo y determina la realidad inmediata.

El concepto, como unidad de sí mismo y del objeto, es propiamente **la idea** (*die Idee*). **La idea** no es ni pura subjetividad, ni pura objetividad, sino la unidad del sujeto y del objeto. "La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad, la tiene por su idea, o algo no tiene verdad sino en tanto que es idea."

Idea

La determinación inmediata de la Idea como tal es la **vida** (*das Leben*). La vida es la finalidad que ha llegado a ser interior al objeto; es fin y medio de sí misma, y lo es en unidad indisoluble. El fin o el concepto ha llegado a ser consustancial al objeto; ha llegado a ser el alma que, en la vida, no constituye sino un solo ser con el cuerpo. "La vida, considerada más atentamente en su idea, es en sí y para sí absoluta universalidad; la objetividad que se le adhiere está absolutamente penetrada por el concepto; la vida no es otra sustancia que el concepto. Lo que se distingue como parte, o según cualquier otra reflexión exterior, tiene en sí al concepto entero; éste es en efecto el alma omnipresente que, en la multiplicidad inherente a la existencia objetiva, permanece en relación consigo y conserva su unidad."

La vida es ante todo vida **universal** o indeterminada, pero, en tanto que concepto, pone en sí el momento de la **particularidad**; se da un cuerpo, una esfera determinada de acción. Por último, estos dos momentos encuentran su unidad en **lo singular**, es decir, en el ser viviente. Así, la vida se determina de manera necesaria como ser viviente (*das lebendige Individuum*) y no se realiza sino en sujetos singulares.

El ser viviente reproduce ante todo en su desarrollo interno los tres momentos del concepto subjetivo. La vida, difusa en un primer momento en todo el cuerpo (universal), diferencia la masa total en miembros distintos (particular), para afirmarse como realidad concreta (singular) por la sinergia de esos mismos miembros.

Por otra parte, en tanto que individuo, el ser viviente se ha separado del mundo exterior o de su medio ambiente. Éste se le opone como un término independiente. Aun siendo en sí, esta independencia es negación de la vida, en el sentido de que si persistiera, reduciría la vida a no ser más que un accidente, y no lo que ella es en tanto que Idea, es decir, la verdad del mundo objetivo, su absoluta razón de ser. Pero el ser viviente, por la actividad inherente a la vida, entra en conflicto con su medio ambiente y termina por absorberlo e incorporárselo. Toma en préstamo los elementos constitutivos de su vida (materia y energía), y manifiesta así su verdadera relación con ese medio ambiente: la subordinación de éste a la vida. El mundo material no será en adelante más que un momento de la vida; es el conjunto de las sustancias y de las fuerzas que la vida necesita para realizarse, que ésta encuentra ante sí como su presuposición, o que, más bien, como momento superior de la idea, ella se ha otorgado a sí misma en el curso de su proceso dialéctico.

En fin, el individuo viviente pertenece a una especie y debe entrar en relación con ella. Esta relación no es otra que la sexual. En ese momento la especie alcanza su ser para sí, y esto de dos maneras. Por una parte, la relación sexual da lugar a un nuevo individuo; por consiguiente, el individuo, que aparecía inmediatamente como un ser independiente, es mediado, y mediado por la especie de tal manera, que su vida ya no es sino la vida de la especie en su exterioridad. Por otra parte, la producción de nuevos individuos tiene como correlato necesario la supresión del individuo, o la muerte. La individualidad del

viviente se encuentra así por completo absorbida por el poder universal. "Con ello la idea de la vida se libera no sólo de algunas individualidades inmediatas, sino de esta primera forma inmediata en general, y toma posesión de sí misma y de su realidad suprema, al producirse como especie que existe para sí y en su libertad. La muerte del ser viviente individual e inmediato es la vida del espíritu."

La vida es ya la Idea de la Idea en su plenitud; pero en ella la Idea permanece todavía en estado latente, es todavía, según el punto de vista, pura interioridad o pura exterioridad. El poder del universal no se ha revelado, ni al individuo, ni a la vida misma. Sigue siendo una necesidad ciega que el individuo padece sin comprenderla. Todavía no existe sino en sí o, si se prefiere, no existe sino para nosotros que la consideramos desde fuera. En esto precisamente consiste la finitud de la vida. Ello hace que la vida, como simple vida, sea todavía contradictoria e ininteligible. Sólo en el espíritu o en la vida espiritual existe en verdad para sí lo universal, la especie se eleva a la conciencia de sí misma, y se explican y se justifican tanto su poder, como su relación con el individuo, y, por consiguiente, la vida y la muerte. La vida espiritual, la vida intelectual y moral, es en verdad la vida de la especie; sólo ella está liberada de las limitaciones y contingencias inherentes a la existencia individual. A través de las sucesivas generaciones, la especie lleva a cabo su obra, y a esa obra cada uno aporta su contribución. Esas generaciones en su conjunto forman en verdad un ser único, y los seres individuales no son más que los momentos de esa existencia total. La muerte es vencida; ella no es ya la negación de la vida, sino, por el contrario, su afirmación suprema, la condición y garantía de su eterno rejuvenecimiento. Lejos de detener su marcha, le asegura un desarrollo sin límites.

El espíritu es lo universal concreto y viviente; pero este universal es, en primer término, lo universal inmediato o indeterminado. En potencia es todo, pero en acto no es todavía nada. Es el espíritu teórico o el conocimiento (*das Erkennen*). Al conocimiento le está prometido el universo, pero tiene que conquistarlo. El conocimiento es en sí la verdad (*die Idee des Wahren*), pero lo es solo en sí, y debe realizarla al realizarse él mismo. Así, el conocimiento tiene en primer lugar su objeto fuera de sí mismo y, por consiguiente, no es más que conocimiento finito. Su proceso consiste en suprimir esta

finitud, absorbiendo al objeto, haciéndoselo interior al conocimiento mismo. El conocimiento finito es ante todo analítico. Su primera tarea es desenredar lo inteligible de lo sensible, encontrar las formas de la idea pura enredadas en la materia de los hechos, y esto es labor del análisis. En esta primera fase, la actitud del espíritu es principalmente pasiva; se trata de no imponerle al sujeto determinaciones, sino, por el contrario, de recibir y asimilar las determinaciones del objeto. La ciencia se somete libremente a la dominación de la naturaleza; no aspira sino a modelarse de acuerdo con ella; no pretende sino ser su imagen exacta e inalterada. Sin embargo, al dejarse penetrar por el objeto, el espíritu penetra cada vez más dentro de sí mismo. La aprehensión de lo real es su propia realización, él se manifiesta a sí mismo, toma conciencia de sus propias formas. Reconoce que no es esa capacidad vacía con la cual él mismo se había confundido, sino que tiene su propia determinación, superior y más concreta que la del objeto, y que en el fondo lo que él busca y encuentra en el objeto es a sí mismo.

Habiendo llegado al término de su análisis, la ciencia toma una nueva dirección. Se vuelve sintética. Se propone reconstruir idealmente esa realidad que el análisis ha destruido al explicarla. El pensamiento, que había recibido su objeto como algo indiferente y extraño, lo reproduce en sí, lo crea de nuevo, por así decirlo, y con ello muestra que el objeto no es en el fondo más que un momento del pensamiento, un elemento subordinado de su existencia subjetiva.

Sin embargo, la idea teórica pura o la idea de lo verdadero como tal no logra superar su finitud. El conocimiento sintético crea de nuevo al objeto y, por ello mismo, lo subordina; pero para hacerlo, le hace falta una materia prima, un dato que no saca de sí mismo, sino que toma prestado del objeto; en una palabra, uno o varios principios que la experiencia impone al entendimiento y que éste acepta sin poder controlarlos. La ciencia, por lo mismo, no es libre; ni ella, ni el entendimiento que es su instrumento, se determinan plenamente ellos mismos, sino que reciben su determinación de afuera, y su tarea es constatar la necesidad y someterse a ella. Pero a la vez que se ha desarrollado en su dirección teórica, el espíritu ha tomado conciencia de sí mismo como de un principio determinante, o como de una potencia. Asimilarse el objeto y sustraerse así a su poder, identificándose con ese poder y apoderándose de él, en esto

consiste el fin de la actividad teórica. Pero desde que el espíritu es reconocido como potencia, se le presenta otro objetivo: someter al objeto y hacer de él un simple instrumento de su querer. La idea se produce así bajo un nuevo aspecto: la idea práctica (*die praktische Idee*) o la idea del bien (*die Idee des Guten*).

El Bien aparece ante todo como fin absoluto, como ideal que debe ser realizado y que, por consiguiente, tiene en sí, él también, el momento de la finitud. Esta finitud consiste precisamente en que está separado de su realidad. Aquí se reproduce la dialéctica del objetivo o del fin. Por la acción de la buena voluntad y la intermediación del medio, el bien se realiza. Sin embargo, esta realización es, en un primer momento, parcial e inadecuada; el bien, por su parte, aparece como un perpetuo **deber-ser** (*Sollen*), como un objetivo que retrocede al infinito ante el esfuerzo que se hace por alcanzarlo. Pero esto es sólo una apariencia. Al realizarse parcialmente, el bien demuestra que el obstáculo no es, como podría creerse en un primer momento, un elemento extraño u hostil a su realización, sino una condición de esa misma realización, un momento necesario de la idea práctica; la idea práctica, en efecto, no es sino la idea actuante, y su actividad consiste precisamente en triunfar del obstáculo, en transformarlo en medio. Una vez hecha esta demostración, vale por supuesto para todos los casos. Así, el campo total de la realidad objetiva no es, en el fondo, sino el bien realizado.

Con ello desaparece la oposición entre la idea teórica y la práctica. El bien y lo verdadero son idénticos, y esa identidad es la Idea absoluta (*die absolute Idee*). "La idea absoluta, tal como se ha producido, es la identidad de la idea teórica y de la idea práctica; cada una de éstas es unilateral (*einseitig*), y no tiene en sí la idea misma sino como un **más allá** que se busca y como un objetivo no alcanzado. Cada una es por lo tanto una síntesis del esfuerzo (*eine Synthese des Strebens*), tiene en sí la Idea e igualmente no la tiene, pasa de uno a otro de estos pensamientos sin unirlos nunca, y permanece en su contradicción. La Idea absoluta, como concepto racional (*vernünftiger Begriff*) que al pasar a su realidad no hace sino retornar a sí misma, es, en razón de esa inmediatez de su identidad objetiva consigo, el retorno a la vida; pero ella ha suprimido también esta forma de su inmediatez y tiene en sí la contradicción su-

prema. El concepto no es sólo alma (*Seele*), sino concepto libre subjetivo que es para sí y tiene por ello personalidad (*Persönlichkeit*) —el concepto objetivo, práctico y determinado en y para sí, que como persona es subjetividad atómica impenetrable—, pero que al mismo tiempo, lejos de ser singularidad excluyente, es para sí universalidad y conocimiento, y tiene en su **otro** su propia objetividad por objeto. Todo lo demás es error, confusión, opinión, agitación, capricho, vanidad; únicamente la Idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad consciente y toda la verdad."

La idea absoluta es la razón misma que ha llegado a la conciencia de sí; es el pensamiento que, pensándose a sí mismo, piensa necesariamente todo. La Idea absoluta es la unidad definitiva de todas las determinaciones precedentes. En ella culmina el proceso dialéctico, cuyo punto de partida era el ser puro o indeterminado. Ella es el punto de llegada o el ser que ha llegado a su más completa determinación. Por ello la idea aparece como un resultado, como el término último o la plenitud de la dialéctica. Sin embargo, por otra parte, este resultado, que es lo único absolutamente en sí y para sí, contiene más bien la razón de todos los otros términos y del mismo comienzo. En efecto, sólo en ese resultado los términos dejan de negarse y de excluirse, y cada uno toma su propio valor. Todos contienen en cierto sentido la Idea, y no son sino por ella, pero en tanto que separados de la Idea, se oponen recíprocamente y cada uno se contradice a sí mismo. Su verdadera existencia es pues su existencia en la Idea y como momentos de la misma.

La dialéctica que los ha puesto y suprimido uno tras otro, no es un proceso exterior, indiferente a ellos mismos y a la Idea. Es la vida propia de la Idea y la vida interior a ellos, en tanto que momentos de ésta. Así, la Idea está presente a todo lo largo de la lógica, aunque no se manifiesta plenamente sino al final y como resultado. La lógica o ciencia de la Idea no es algo extraño a su objeto; es más bien la Idea misma en tanto que toma conciencia de sí y se manifiesta a sí misma con absoluta espontaneidad. No es un conocimiento finito y contingente por el cual el sujeto se pone en relación con un objeto determinado. Por ello mismo, el sujeto que piensa la lógica se piensa a sí mismo como sujeto puro o absoluto, toma conciencia de su propia subjetividad como subjetividad universal o, si se prefiere, es la Idea misma la que se piensa en él. Así, en la lógica

el sujeto y el objeto, la materia y la forma, el contenido y el método han dejado en verdad de oponerse. Si insistimos en distinguirlos es sólo como efecto de un hábito inveterado, y basta un mínimo de atención para mostrarnos que esas distinciones ya no tienen ninguna razón de ser.

La lógica subjetiva es propiamente la lógica de la filosofía especulativa. Las categorías que estudia son las que nos explican en definitiva la naturaleza y el espíritu. Podría decirse que ella es ya la filosofía en su pureza formal, y que contiene ya de manera implícita las otras partes del sistema. Por lo demás, pronto tendremos que desarrollar y precisar este señalamiento.

Las últimas líneas de la lógica están consagradas a explicar el paso de esta parte del sistema a la siguiente: la filosofía de la naturaleza. Este tránsito es uno de los puntos más difíciles de la filosofía hegeliana, y lo es en el doble sentido de la oscuridad del texto y de la gravedad intrínseca del problema. Vamos a dejarlo aquí de lado, reservándonos el derecho a volver sobre ello un poco más adelante.

LA LÓGICA EN EL SISTEMA

LA LÓGICA HA concluido. Las diversas determinaciones posibles del pensamiento puro se han producido cada una en su lugar, y todas han retornado a la unidad absoluta de la razón. En adelante, ésta se encuentra definida en cuanto a su contenido necesario. Hemos construido el cuadro de todo conocimiento racional posible o, más bien, sus contornos se han precisado ellos mismos progresivamente en nuestra conciencia. Hemos aprendido a conocer nuestra razón o, lo que viene a ser lo mismo, la razón.

Pero, entre los resultados obtenidos ¿no habrá algunos que pudieran suscitarnos dudas sobre el valor de la obra total? Tales dudas no pueden concernir al método. Hemos reconocido de entrada que en este caso ningún otro era aplicable. Sin embargo, hemos debido constatar que su manejo es delicado y difícil. Podría ser entonces que el autor se hubiera desorientado en el complejo entramado de sus deducciones, y que nos encontráramos en presencia de una construcción por completo artificial.

Si pensáramos así, no hubiéramos impuesto al lector el trabajo de seguir esta larga exposición. Creemos que la *Lógica*, cualesquiera que sean sus imperfecciones, sigue siendo una obra sólida y durable. Por otra parte, una obra de esta naturaleza escapa necesariamente a cualquier crítica exotérica. Ninguna consideración exterior podría debilitar o confirmar en verdad las conclusiones. Éstas, en efecto, no se dejan separar de las premisas que las producen, ni juzgar por algún criterio distinto del proceso que las lleva a término. La lógica no es, como lo son las otras partes de la filosofía, la reconstrucción ideal de una experiencia que tiene ya, como pura experiencia, un contenido determinado. A la filosofía de la naturaleza o a la filosofía del espíritu se les puede objetar el que omitan,

mutilen o alteren algún hecho importante de la física o de la historia. Los trabajos de Hegel en estos dominios no están más exentos que otros de tales reproches. Están más bien más expuestos que los demás, por su doble carácter de amplitud comprensiva y de rigor sistemático. Todavía durante mucho tiempo, sin duda, en esas partes de la ciencia los especialistas podrán solazarse descubriendo los errores de los filósofos y creyendo que los han refutado. Para su desventura, tal procedimiento no es aplicable a la lógica. No se puede, en el sentido propio del término, comparar sus conclusiones con los hechos, porque la lógica no se ocupa con hechos físicos, ni tampoco, hablando con propiedad, de hechos psicológicos. Los hechos que ella estudia son hechos lógicos, y éstos no son una materia exterior de la cual ella se apropia; son su misma sustancia. Conocer los hechos lógicos como tales es simplemente coordinarlos de manera lógica. Se podría decir que ellos no existen como hechos lógicos fuera de la lógica misma, porque si son constitutivos de todo pensamiento, aun del irreflexivo, no existen fuera de la ciencia sino en estado de desorden y de ilogicidad. No hay por lo tanto sino un medio para refutar un sistema de lógica, en el sentido en el que Hegel entiende este término: rehacerlo, formular uno más profundo y más comprensivo, que contenga al primero y lo supere. Fuera de esto, fuera de una reestructuración total del sistema, donde los elementos conservados y las modificaciones se penetren en una síntesis nueva, la crítica se reduce a sutilezas de detalle que, pese a las apariencias de legitimidad que puedan presentar, carecen de garantía y de alcance.

Habiendo apartado así, por medio de la pregunta previa, toda crítica exotérica, suponemos implícitamente que Hegel no cayó en ningún error demasiado burdo y que pudiera ser refutado por el sentido común. Ahora bien, es esto precisamente lo que se le ha reprochado a veces. No vamos a volver sobre el famoso reproche de querer sacar lo concreto de lo abstracto. Creemos haber respondido a ello suficientemente. Sin embargo ¿no consideró Hegel de manera indebida como categorías puras ciertos conceptos visiblemente extraídos de la experiencia? ¿No anticipó por otra parte más de una vez, apoyado implícitamente sobre sus deducciones posteriores, o empleó de hecho conceptos que no se habían puesto aún de manera expresa, cometiendo así verdaderos círculos viciosos?

No cabe duda de que muchos lectores han sentido cierta extrañeza al ver contar entre las determinaciones del pensamiento puro conceptos como los de mecanismo, vida o el mismo pensamiento. Estos conceptos, en efecto, son considerados con mucha frecuencia como obtenidos de la experiencia externa o interna, y por lo general no figuran en las listas más o menos sistemáticas de los primeros conceptos que han ofrecido diversos filósofos. Sin embargo ¿no es acaso el concepto de pensamiento un elemento integrante, un contenido necesario de todo pensamiento consciente de sí, y, por otra parte, puede acaso concebirse el pensamiento sin la vida y la vida sin el mecanismo? No cabe duda de que estos conceptos se nos dan en la experiencia; pero ¿hay acaso algunos que escapen a esa condición? ¿Las otras categorías, la cualidad, la cantidad, la sustancia, la causa, son concebidas inicialmente por el espíritu en el estado de abstracción en que las considera la lógica? ¿No son, también ellas, dadas en los hechos y como elementos de los hechos? Si solamente fuera racional lo que no se hubiera presentado nunca a la conciencia como hecho inmediato, no habría nada racional y la razón sería una palabra desprovista de sentido. La distinción entre la experiencia y el pensamiento puro es obra de la abstracción. Por legítima que sea esta abstracción, guardémonos de erigir como realidades independientes los términos que ella opone. La experiencia y la razón, lo *a posteriori* y lo *a priori*, son menos dos elementos del conocimiento, que dos estados o, si se quiere, dos grados. La experiencia es la razón implícita y la razón es la experiencia explicada: la porción de hechos que no es simplemente aprehendida, sino también comprendida. Siendo la función de la filosofía y de la ciencia el comprender, su progreso consiste en extender el dominio de lo *a priori*. En particular, la razón pura es aquella parte de la experiencia que el pensamiento reconoce como absolutamente necesaria, es decir, como incondicionalmente implicada en su afirmación de sí. Es el dominio de la lógica o, más exactamente, es la lógica misma.

Tal vez se insista: conceptos tales como choque, combinación, nacimiento, muerte, etc., implican tiempo y espacio, y por consiguiente no pueden surgir de la lógica pura, que por definición excluye ambas determinaciones. Si con ello se quiere decir que tales conceptos nos están dados primitivamente en intuiciones temporales y espaciales, o, más aún, que no podemos imaginar cómo nos se-

rían dados fuera de esas intuiciones, se tiene toda la razón. Pero de allí no se sigue que no puedan ser considerados por abstracción independientemente del tiempo y del espacio, o que no tengan contenido lógico. Pasa con ellos exactamente como con otras categorías. ¿Cómo pensamos inicialmente la causalidad, si no es como encadenamiento necesario de dos sucesos en el tiempo? ¿Y el número, si no es como pluralidad de posiciones en el espacio? Sin embargo, desde hace mucho tiempo estamos habituados a desligar estos conceptos, no sólo de los elementos sensibles propiamente dichos con los cuales pueden ser asociados (sonidos, colores, etc.), sino también de las condiciones generales de la intuición sensible. Es un esfuerzo de abstracción necesario para el pensamiento lógico en general, y que no resulta más difícil con respecto a los conceptos más elevados que nos ocupan, que con respecto a los conceptos elementales de cualidad o de cantidad. Digo más; al ser estos conceptos en sí mismos más concretos, el esfuerzo de abstracción es intrínsecamente menor, al tener un contenido lógico más rico, y si algunos perciben lo contrario, ello no puede explicarse sino por relativa falta de hábito.

En cuanto a los círculos viciosos que se le han reprochado a Hegel, no existen sino en apariencia, y esta apariencia se desvanece una vez que se toma la decisión de atenerse estrictamente a las definiciones del autor. Esto resulta a veces difícil. Se nos hace penoso despojar las palabras de las connotaciones que les ha adjudicado el hábito. ¿Pero no es ésta acaso la condición necesaria de toda especulación filosófica? Para precisar nuestra idea, tomemos un ejemplo. En la dialéctica de lo **uno** intervienen la repulsión y la atracción. Ahora bien, la repulsión y la atracción son fuerzas, y la categoría de fuerza no aparece sino mucho más tarde, en la doctrina de la esencia. ¿No estamos entonces frente a una evidente inconsecuencia? De ninguna manera. La atracción y la repulsión que Hegel atribuye a los **unos** no debe confundirse con la de los físicos; no son sino sus determinaciones más abstractas; unen o separan, pero no son concebidas todavía ni como **cantidades mensurables**, ni como **potencias** que se **manifiestan**. Son en efecto determinaciones del ser o de la aprehensión inmediata, pero no categorías de la esencia o del pensamiento reflexionado. Si nos atenemos a las expresiones del texto, y si descartamos de los términos toda significación que no se les haya atribuido expresamente, entonces no queda ni sospecha de sofisma.

Como lo establecimos al comenzar este trabajo, y como lo hemos recordado más de una vez, la lógica tiene dos aspectos: es a la vez una teoría del pensamiento puro y una teoría del ser puro. Si por una parte despliega en su encadenamiento necesario todos los conceptos esenciales de la razón, por la otra saca a la luz todas las suposiciones ligadas de manera implícita a la posición del ser, es decir, todo lo que está tácitamente afirmado por el solo hecho de que se afirme cualquier ser. Bajo este aspecto, la lógica constituye en su conjunto la demostración absoluta de la existencia de Dios. A la simple posición del ser, en efecto, está ligada en forma necesaria la posición de todas las categorías ulteriores y, por último, de la categoría suprema, de la idea absoluta, del pensamiento puro que se piensa a sí mismo y piensa en él a todo lo demás. Así pues, si hay ser, hay devenir, cualidad, cantidad, identidad, diferencia, sustancias, causas, un mundo mecánico y químico, vida, pensamiento y, por último, un pensamiento absoluto o Dios. Se ve que, en cierto sentido, esta demostración absoluta contiene y absorbe las pruebas ordinarias, y se ve también cuánto difiere de ellas. Esas pruebas consisten, en general, en partir de un hecho dado y concebido como universal: la existencia, el movimiento, el orden del mundo, la moralidad; y en pensar al sujeto absoluto como condición inmediata de ese hecho. Ahora bien, tal argumentación contiene una contradicción evidente. El mismo hecho, la misma determinación del ser o de la idea, es puesto de manera sucesiva como condicionado y como incondicionado. Es condicionado, puesto que se juzga que no puede bastarse a sí mismo, ni subsistir por sí mismo, y se le busca una condición en un sujeto divino. Pero es incondicionado, puesto que, como consecuencia del paso inmediato del hecho dado al principio que lo explica, este principio no tiene en el fondo otro contenido que ese hecho, no es más que ese hecho erigido como absoluto. Si no se capta esta contradicción, es porque la imaginación la disimula al asociar al concepto una representación antropomórfica. Así es como, por ejemplo, en lugar de concluir simplemente en un principio de orden o de moralidad, se concluye en un arquitecto o en un legislador del mundo. Estas metáforas ilusorias impiden al espíritu darse cuenta del vacío de la argumentación y de que, en lugar de avanzar, ha dado vueltas en el mismo lugar. El argumento ontológico no escapa a esta crítica. Pareciera que no parte de un hecho empírico; éste es precisamente el reproche que se le ha hecho con más frecuencia, y el que en su contra

ha prevalecido en la mayoría de los espíritus. Sin embargo ¿su verdadero punto de partida no es acaso la tendencia de la razón a sobrepasar toda determinación particular, y el Dios en el cual concluye no es el objeto en el que, habiéndose agotado en efecto todas las determinaciones, esa aspiración se sentiría inmediatamente satisfecha?

Hegel nos muestra que de todo orden determinado de hechos, de toda categoría particular, podemos remontarnos al absoluto. Cuanto más elevado sea el punto de partida, tanto más corto será el camino que hayamos de recorrer; pero cuanto menos rigurosa sea la demostración, tanto más fácil le será a un adversario objetar su principio. Por otra parte, esa demostración no podrá ser, como se piensa ordinariamente, una simple regresión por la vía silogística del condicionado a la condición. Si lo finito conduce a lo infinito, lo hace por su propia negación. Lo que prueba a Dios no es la realidad del mundo, sino más bien su nada. La Idea se realiza al poner y al suprimir sucesivamente todas las determinaciones parciales. Ambos momentos constituyen su inalterable ritmo, y ambos le son por igual esenciales. Sin embargo, el momento negativo, aquel en el cual la Idea suprime sus presuposiciones, es más en particular el momento del retorno a sí misma. Es el momento que constituye su afirmación de sí, y que resulta importante resaltar cuando se pretende ascender de lo relativo a lo absoluto.

Para comprender la Lógica de Hegel, no basta considerarla en sí misma y como un todo acabado. En efecto, lo es en un cierto sentido; pero por otro lado es una parte integrante de un sistema más vasto. Así es para toda lógica, pero más particularmente para la que nos ocupa. Ésta no es, como por ejemplo la lógica cartesiana, una simple propedéutica que nos prepararía al estudio de la realidad concreta: un instrumento, un *organum* que serviría para ser aplicado a una materia indiferente. En Hegel la conexión que une a la Lógica con las otras partes del sistema es más estrecha. La Lógica es sin duda una forma, pero no una forma indiferente a su contenido. Hablando con propiedad, contiene ya en germen toda la filosofía. Lo cual es fácil de ver, sobre todo en la doctrina del concepto. La parte de esta doctrina que trata del objeto y de su retorno a la subjetividad, anuncia o resume evidentemente todos los desarrollos ulteriores del sistema. Pero entre la Lógica y lo que viene a continuación de ella existe una conexión aún más particular, una conexión

análoga a la que une unas con otras a las diversas secciones de la Lógica. Tomada en su conjunto, la Lógica mantiene con lo extralógico una relación análoga a la que, en su seno, mantiene cada categoría con la siguiente. Ella es un momento de la Idea, cuyos momentos ulteriores son la Naturaleza y el Espíritu. La Lógica, en cierto sentido, contiene ya estos momentos, aunque en otro sentido se pueda decir que ella está contenida en ellos; pero de manera inmediata los excluye. Para hablar en el lenguaje de Hegel, que hemos aprendido a entender, la Idea es en su conjunto un silogismo de tres términos: la Lógica, la Naturaleza y el Espíritu. En el orden inmediato o, si se quiere, en el orden de la apariencia, el término más abstracto constituye el punto de partida, y el término más concreto y más rico, por el contrario, es el punto de llegada. La Naturaleza es pues el término medio que une entre sí esos dos extremos: la Idea pura y el Espíritu.

Ahora bien, en el silogismo especulativo los términos no están dados unos con independencia de los otros. Cada uno se pone oponiéndose al precedente o, si se quiere, el precedente es el que pone al siguiente al negarse a sí mismo. Debe haber entonces un paso dialéctico de la Lógica a la Naturaleza. La Idea lógica tiene que negarse a sí misma y pasar a su contrario. Veamos cómo nos describe Hegel ese paso: "En cuanto que la Idea se pone como unidad absoluta del concepto puro y de su realidad, y se concentra así en la inmediatez del Ser, ella es, como totalidad en esta forma, Naturaleza. Esta determinación no es un **ser devenido** (*ein Geworden*sein) y un pasar, como cuando anteriormente el concepto subjetivo devenía objetividad, o el fin subjetivo devenía vida. La idea pura, en la cual la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma al concepto, es más bien absoluta liberación para la cual no hay ya determinación inmediata que no sea también puesta y no sea concepto; en esta libertad no tiene lugar ningún pasar; el ser simple, al cual se determina la idea, le sigue siendo perfectamente transparente y es el concepto que, en su determinación, permanece, cabe en sí. El paso debe entonces entenderse como un autoliberarse de la idea (*sich frei entläßt*), segura en absoluto de sí misma y descansando en sí misma. En razón de esta libertad, la forma de su determinación es, ella también, absolutamente libre: es la exterioridad del espacio y del tiempo que existe para sí misma sin subjetividad. En tanto que ella no existe y no es captada por la conciencia

sino como inmediatez abstracta del ser, es como simple objetividad y vida exterior; pero en la Idea ella sigue siendo en y para sí la totalidad del concepto, y la ciencia, en la relación del conocimiento divino con la naturaleza. Esta primera decisión (*nächster Entschluß*) de la idea pura para determinarse como idea exterior, no hace sino poner la mediación, de la cual se eleva el concepto como libre existencia retornada a sí misma desde la exterioridad; culmina en la doctrina del espíritu su liberación por sí misma, y encuentra en la ciencia lógica el concepto supremo de sí misma, como concepto puro que se comprende a sí mismo." (L.II, 505-506; esp. 740-741).

Schellling consideraba que este párrafo carecía por completo de significado. No aceptaba ver en él sino una acumulación de metáforas, destinadas a ocultar la completa ruptura de la cadena dialéctica. Hay que confesar que, en efecto, la idea no es muy fácil de comprender en sí misma. Para llegar a comprenderla, hay que ayudarse con la filosofía hegeliana en su totalidad y formarse primero una idea de conjunto, aunque tal idea no sea más que provisoria y un tanto exotérica.

El problema que se trata de resolver aquí es el problema mismo de la creación. Lo que tenemos que comprender, en primer lugar, es por qué se presenta en este lugar y bajo esta forma determinada.

Este problema se le presenta fatalmente al espíritu que considera la naturaleza en su conjunto. En efecto, ésta se le aparece como una mezcla inextricable de orden y de confusión, de necesidad y de contingencia, de razón y de sinrazón. Este doble carácter la constituye precisamente como naturaleza. Como lo probó Kant, no existe sino en tanto que objeto de un conocimiento posible. Si los fenómenos que la constituyen escaparan un solo instante de manera radical al dominio del pensamiento, se daría al traste con su unidad y, por consiguiente, con su ser. Por otra parte, ella no es lo real, lo concreto, por oposición a la Idea abstracta, sino porque ella es lo sensible, lo dado; porque hay en ella un elemento refractario al pensamiento puro, irreductible a la racionalidad. ¿Cómo puede el espíritu comprender, cómo puede aceptar semejante contradicción?

El dualismo antiguo oponía radicalmente entre sí la materia y el espíritu. Éste, pura razón subsistente en sí, se apoderaba del elemento

refractario, lo modelaba a su imagen, ya sea por una actividad voluntaria, ya sea por el simple reflejo de su perfección interna. Pero eso no es solución, ya que implica una aptitud en lo irracional para someterse a la acción de la razón; niega por lo tanto de manera implícita la hipótesis explícita de la cual parte: la oposición absoluta de los dos términos. En los tiempos modernos se considera con preferencia a la naturaleza como la creación de un Dios perfecto. La imperfección o la irracionalidad que presenta se explicaría por el solo hecho de que es creada, puesta por lo perfecto fuera de él mismo y excluida por consiguiente de su perfección. Esta perfección, al ser por esencia incomunicable, no hay por qué extrañarse de que falte en las creaturas. Pero la contradicción reaparece bajo otra forma. Dios es concebido como perfecto con anterioridad a la creación, o con independencia de ella; desde luego que así la creación ya no tiene razón de ser. Como lo había entendido Aristóteles muy bien, no se puede concebir en la perfección absoluta otra actividad que aquella que la constituye como tal. Al contener en sí la totalidad del ser, no tiene un exterior donde expandirse. Si la exterioridad es un momento de su perfección, ese momento tiene que serle interior.

¿Es acaso más razonable atenerse, como quieren algunos, a la hipótesis de una naturaleza increada? La expresión es equívoca y puede ser comprendida en dos sentidos bastante diferentes. Se puede entender por naturaleza a la totalidad de los hechos dados en el tiempo y en el espacio, tomándolos simplemente como hechos, fuera de toda relación explícita o implícita con la Idea. ¿Cómo explicar entonces la ciencia? ¿De dónde proviene el que esas contingencias, indiferentes por definición a las categorías del pensamiento, se presten sin embargo a que se les apliquen tales categorías? Esto estrictamente sería concebible, si esas contingencias cedieran sin resistencia a cualquier tentativa de coordinación, y se dejaran encerrar indiferentemente en cualquier sistema que quisiéramos imponerles. Pero la ciencia no es obra de la pura imaginación, sino que tiene que contar con los hechos. Estos se someten bien a ciertas fórmulas, pero se rebelan contra otras. ¿No es acaso porque tienen una razón interna, y porque la ciencia no les impone una lógica que les sea extraña, sino que extrae más bien la lógica que ellos poseen? Por lo demás, suponiendo lo contrario ¿de dónde provendría la razón humana? ¿de Dios? ¿por qué, si él creó al hombre, no

ha podido crear otros seres? ¿de la Naturaleza? Pero ¿cómo podría dar lo que no tiene? El orden que constatamos sería por completo exterior a ella, ya que por definición está desprovista de toda racionalidad. ¿No será acaso nuestra razón sólo el reflejo de una apariencia?

Pero tal vez, en lugar de ser un conjunto incoherente de hechos desprovistos de encadenamiento interno, la naturaleza sea un todo subsistente en sí y por sí. Desde este punto de vista, la contingencia y la irracionalidad serían las que se reducirían a meras apariencias. Si pudiéramos penetrar hasta el fondo de las cosas, todo nos parecería orden, proporción, armonía. Esta solución parece, a primera vista, más satisfactoria que la anterior. Pero ¿es en realidad una solución? ¿no es simplemente el mismo problema presentado de otra forma? Lo que llamamos naturaleza ¿no es precisamente esa apariencia que golpea a nuestros sentidos y a la que nuestra razón se esfuerza en vano por comprender? Se nos dice que ella no tiene nada de real, que es sólo una sombra, una ilusión que debe disiparse y permitir que aparezca el único ser real, la razón o Dios. Que se le otorgue a ese Dios el nombre de naturaleza, o que se lo conciba como la verdadera naturaleza, por oposición a la naturaleza aparente, eso poco importa y, después de todo, no es más que un asunto de palabras. Lo más grave es que no se explica la naturaleza como tal o, si se quiere, la naturaleza aparente. ¿Por qué Dios se ha encubierto? ¿por qué se disimula detrás de la nada? ¿Por qué la razón, en lugar de manifestarse por completo en su perfecta inteligibilidad, se deja sólo entrever a través de las formas ilusorias del universo sensible? Poco importa el grado de consistencia que se le conceda a la naturaleza: ya sea que Dios cree fuera de sí seres, ya sea que se oculte detrás de fantasmas, la dificultad sigue siendo la misma. Lo difícil es comprender la coexistencia de lo perfecto y lo imperfecto o, más exactamente, de lo irracional y la razón.

Habiendo reconocido las dificultades del problema, estamos preparados para comprender la solución propuesta por Hegel. Sobre este punto en particular se han complacido los críticos en desnaturalizar su pensamiento. Se ha pretendido ver en su deducción un esfuerzo para extraer de una abstracción la realidad, y se ha querido dejar constancia del fracaso de semejante intento. ¿Se hubiera acaso podido temer en algún momento que ello pudiera lograrse? El sis-

tema hegeliano no es, como se ha dicho, un panlogismo. El panlogismo es una quimera que no resistiría ni por un momento el examen, y que no habría podido obsesionar el pensamiento de ningún filósofo digno de ese nombre. Si la lógica es una parte del sistema, y en cierto sentido podríamos decir que su parte principal, no es sin embargo todo el sistema. La idea pura, tal como la estudia la Lógica, no es considerada en ningún momento como la realidad última. Su carácter abstracto, es decir, su carácter incompleto, es reconocido expresamente desde un principio y no se lo pierde nunca de vista.

Para resolver la antinomia entre la Idea y el hecho, no se puede intentar suprimir y, por decirlo así, escamotear uno de los dos términos. El dualismo está planteado él mismo como un hecho. Negarlo sería tanto como negar la evidencia. Lo que hace falta es comprenderlo, captar su necesidad, y reconducirlo por consiguiente a la unidad. Se trata de mostrar ante todo cómo, en virtud de su oposición misma, el hecho y la idea deben coexistir y compenetrarse mutuamente. Sin embargo, esto no es suficiente. Si en los momentos sucesivos de esta penetración recíproca, el balance terminara igual para ambos elementos, subsistiría el dualismo y no habría verdadera síntesis. Lo irracional es, en el compuesto, el elemento por esencia negativo; debe subordinarse cada vez más a la Idea, hasta que ésta se libere de él absorbiéndolo.

Pero en ese proceso la Idea misma se transforma. Deviene idea concreta o espíritu, y finalmente espíritu absoluto. La última palabra del sistema no es la Idea en su abstracción original, la Idea exterior y superior a los hechos. La última palabra es el Espíritu, la Idea que se piensa a sí misma al pensar todas las cosas. Es, en cierto modo, la *noésis noéseoos* de Aristóteles. Pero la diferencia entre la conclusión de Hegel y la del filósofo griego es grande. La conclusión hegeliana consiste toda ella en que esta vida interna del pensamiento, lejos de excluir al mundo material, lo contiene y lo presupone; en que, al pensar la naturaleza y porque la piensa, el pensamiento supremo se piensa en esa forma a sí mismo. Con ello el Dios trascendente de Aristóteles, sin dejar por ello de ser tal, deviene Dios inmanente. La creación y la Providencia no son para él relaciones exteriores y contingentes, sino constitutivas de su mismo ser. Se encuentra así resuelto el problema que planteamos hace poco: la

naturaleza nos presenta una mezcla irreductible de contingencia y de necesidad, de irracionalidad y de razón, porque ella es el momento de la vida divina en el cual se pone la antinomia de lo racional y lo irracional. Como en ella la antinomia no está aún conciliada, no es por ello mismo la existencia suprema; y si en un sentido tiene una realidad inmediata, no podría ser la realidad total; de modo que, en cuanto se presente como realidad total, recae al nivel de pura apariencia; en una palabra, ella es dependiente y creada, dependiente del espíritu y creada para el espíritu.

Ahora bien, si la afirmación de lo irracional es un momento necesario del desarrollo de la Idea, si para elevarse a su plena realidad como espíritu la idea tiene que contener esa negación de sí, en una palabra, si la verdad definitiva no es la Idea pura, sino la Idea realizándose como hecho en la existencia concreta del espíritu, entonces la existencia concreta de la naturaleza tiene que tener su fundamento en la idea lógica misma. Con ello quiero decir que la idea lógica debe conducirnos a la idea de la naturaleza, de una naturaleza extralógica, así como en el seno de la lógica misma cada idea incompleta por sí misma nos conducía a la que debía completarla. En efecto, si esto no fuera así, si la oposición de la naturaleza y de la Idea permaneciera como un puro dato, sin ser conducida por una mediación, si esa oposición subsistiera en la filosofía bajo la forma inmediata que tiene en la conciencia no reflexionada, entonces se daría al traste con toda conciliación, con toda síntesis ulterior. La que se lleva a término en el espíritu absoluto, y que por anticipación hemos indicado hace poco, no puede tener otro instrumento sino la dialéctica misma. Si la cadena se rompiera aquí, si para anudar los dos extremos fuera necesario intercalar entre ellos un elemento puramente empírico, por más que se las prolongara luego, las dos mitades permanecerían lógicamente independientes, la síntesis del hecho y de la Idea en el pensamiento absoluto no sería ella tampoco sino un simple hecho, un puro dato empírico, lo cual es contradictorio. Tiene entonces que haber un paso dialéctico de la lógica a la naturaleza.

La idea lógica ha desarrollado la totalidad de su contenido. Ha llegado a ser todo lo que podía ser, se ha revelado como razón absoluta, como pensamiento que se piensa a sí mismo y se opone sus propias determinaciones como objeto. En un sentido, ella es abso-

luta totalidad, totalidad que no podría ser superada. Pero lo es en un sentido determinado; determinado por la determinación de su punto de partida. Este punto de partida es el ser, el ser puro o el ser en general. Esa generalidad abstracta domina todos los desarrollos de la lógica. En ésta se prueba que el ser implica la cualidad, la cantidad, la medida, la esencia, etc., pero todo ello de una manera general y abstracta. Prueba, por último, que el ser verdadero es el ser en y para sí, el pensamiento que se revela a sí mismo; pero este pensamiento mismo es todavía pensamiento abstracto. La lógica contiene la exposición de la esencia misma de Dios, pero como puro concepto. Dijimos que era la demostración absoluta de su existencia, pero lo es sólo en el sentido de que, en virtud de sus deducciones, si algo existe, Dios existe. Al fin de cuentas, la idea absoluta no es sino el ser del punto de partida, el ser abstracto y general, o el concepto de ser. La única diferencia, y ésta es grande, consiste en que este concepto ha desarrollado todas sus implicaciones, que ahora sabemos lo que no sabíamos antes: que afirmar el ser es mucho más de lo que parece y, en el fondo, es afirmar a Dios. La idea es pues totalidad ciertamente, pero totalidad ideal y abstracta. Posee esta determinación o esta particularidad: la de no tener ninguna particularidad, la de ser Idea en su forma menos excluyente o de ser Idea como Idea universal.

Pero el universal puro tiene fuera de sí al particular. La idea lógica, en su misma totalidad, tiene entonces su exterior, su otro, y puede, en ese sentido, salir de sí misma. Dijimos antes que la filosofía en su conjunto es un silogismo. Ahora bien, en ese silogismo la Lógica es lo universal, la Naturaleza lo particular y el Espíritu lo singular.

Esa universalidad abstracta de la idea llegó a hacerse manifiesta por el completo desarrollo de su contenido interno. Esto no significa que haya llegado a serlo para nosotros, porque ella lo era desde un comienzo, y, apoyarnos sobre el conocimiento subjetivo que pudiéramos tener de ella, sería introducir en la dialéctica de la Idea, con un subterfugio dialéctico, el elemento empírico que pretendemos excluir. Con ello queremos decir que la Idea se ha manifestado a sí misma, en el sentido de que en su relación con sus momentos lógicos sigue siendo ella misma, de que la multiplicidad que ella contiene se resuelve inmediatamente en unidad. Esta universalidad pura, en tanto que se manifiesta a la Idea, contiene de manera ideal a su

contrario, la particularidad absoluta; una determinación que ya no se resuelve inmediatamente en el universal en el que ha sido puesta. Su propia universalidad o, si queremos, su racionalidad pura, deviene así para la Idea misma un límite que debe traspasar. "Precisamente porque la pura idea del conocimiento permanece encerrada en la subjetividad, es tendencia a superarla, y la verdad pura llega a ser, como resultado último, el comienzo de otra ciencia."

Ahora bien ¿cómo se produce ese comienzo? "En tanto que la Idea se pone como unidad absoluta del concepto puro y de su realidad, y se concentra así en la inmediatez del ser, ella es, en cuanto totalidad bajo esa forma, Naturaleza." La vida de la Idea consiste, por decirlo así, en un doble movimiento. Es a la vez la expansión o el desarrollo de su contenido lógico, y su recogimiento, su concentración en la unidad abstracta del ser. La dialéctica, a la vez que nos conduce de la extrema abstracción del ser a la plenitud concreta de la idea, nos lleva a considerar al ser como el germen donde esa plenitud permanece recogida. Ahora bien, este momento de concentración, este retorno de la Idea a su punto de partida, transforma necesariamente a este punto de partida. El ser, al cual hemos sido conducidos, no existe como tal sino por la negación expresa de la mediación, y por ello mismo contiene esa mediación, pero como suprimida. Es el ser determinado a no ser sino el ser, la inmediatez condenada a permanecer inmediata. Está así excluido de la Idea, puesto como exterior a la Idea y, por lo tanto, como exterioridad esencial y absoluta o exterioridad en sí. Está por esencia diseminado y disperso. El tiempo y el espacio son la doble forma de esta dispersión absoluta. Este ser es, en una palabra, la Naturaleza.

El paso que se cumple aquí es, sin embargo, de una especie muy particular. La Idea no pasa por completo a la Naturaleza, y aun en cuanto pasa, permanece en sí misma. La determinación que ella se da como pura inmediatez, no es sino una de sus determinaciones, una manera particular de pensarse a sí misma. Como totalidad absoluta, ella no puede salir de sí misma sino de manera por completo relativa. La Naturaleza es en un sentido la negación de la Idea, pero una negación en la Idea y puesta por la Idea, y ésta, como pensamiento absoluto, sigue siendo consciente de esa relatividad. Ella se niega a sí misma en cuanto que está en sí misma, pero en su más completa alienación de sí misma conserva su absoluta libertad: sabe

que esa alienación es su propio acto, su libre decisión, por así decirlo, y que esa decisión no deja de ser provisoria y revocable. "El ser simple, al cual se determina la Idea, sigue siendo para ella perfectamente transparente, y es el concepto que permanece en sí mismo en su determinación. El paso entonces debe ser comprendido más bien de tal manera, que la Idea se libera de sí misma, absolutamente segura de sí misma y reposando en ella misma."

"Como consecuencia de esa libertad, la forma de esta determinación es, también ella, absolutamente libre." La forma de esta determinación es la Naturaleza misma en tanto que Naturaleza determinada, y tal vez no se comprenda con facilidad en qué sentido ella pueda ser calificada como libre. Creemos, sin embargo, poder proponer la siguiente explicación. En tanto que libre, la determinación de la Idea es independiente de toda otra determinación; es una totalidad autónoma e incondicionada. Ahora bien, la naturaleza, en tanto que distinta de la idea, no es sino esta determinación misma exteriorizada u objetivada; por lo tanto es también autónoma en su inmediatez; forma una unidad completa que se basta a sí misma. "Es la exterioridad del espacio y del tiempo existiendo por sí misma sin subjetividad. En tanto que no existe, ni es captada por la conciencia sino como inmediatez abstracta del ser, la naturaleza es simple objetividad y vida exterior." En otros términos, la naturaleza en tanto que naturaleza inorgánica (simple objetividad) y naturaleza orgánica (vida exterior), abstrayendo de toda subjetividad, subsiste como totalidad independiente en sí y para la conciencia puramente perceptiva que la aprehende sin pensarla, ella es, en una palabra, un puro dato.

Pero esto no constituye sino un aspecto de la naturaleza, y el aspecto más superficial: "en la idea ella sigue siendo en y para sí la totalidad del concepto." La Idea, en efecto, como totalidad absoluta, debe reencontrarse toda entera en cada una de sus determinaciones y, en particular, aquí en la Naturaleza. Esta es una particularización de la Idea, y permanece por lo tanto en la Idea; pero, por otra parte, la Idea está en ella, y lo está toda entera, aunque encerrada en una forma sensible que, a primera vista, podría parecer un límite.

La totalidad del concepto, en tanto que interior a la naturaleza o como idealidad de la naturaleza, es la ciencia. La naturaleza en su fondo es

ciencia; ésta es su verdadero ser, el que tiene para el conocimiento divino o en lo absoluto. La idea no pone entonces a la naturaleza, sino para reecontrarse a sí misma en ella como Idea; a la vez como idea lógica y como idea de la Naturaleza. La idea lógica (en su totalidad) es la subjetividad pura o abstracta. Corresponde en particular al concepto como tal, al concepto subjetivo. La naturaleza corresponde a la esfera de la objetividad. Pero del mismo modo que el concepto en general no salió de sí mismo y puso el objeto sino para realizarse él mismo al absorberlo, así también la idea lógica no pone a la naturaleza sino para elevarse, a través de la más radical negación de sí misma, a su suprema y más completa existencia en la esfera del Espíritu. Éste, en efecto, es la unidad absoluta; aquella donde se reconcilian los dos momentos opuestos de la idea, la subjetividad vacía y la objetividad ciega, la Lógica y la Naturaleza. En el Espíritu, y especialmente en la esfera suprema del Espíritu que es la filosofía, la idea alcanza la plena conciencia de sí misma. Únicamente en esta esfera, el modo lógico bajo el cual la idea se aprehende, o el concepto que ella tiene de sí misma como pura idea lógica, es reconocido expresamente como fundamento de todos los demás modos y como el concepto supremo que la idea puede tener de sí misma. "Esta primera decisión de la Idea pura a determinarse como idea exterior, no hace sino poner la mediación, de la cual se eleva el concepto como libre existencia retornada a sí misma desde la exterioridad; culmina en la ciencia del espíritu su liberación de sí misma, y encuentra en la ciencia lógica el concepto supremo de sí misma, como concepto puro que se comprende a sí mismo."

Este paso de la idea lógica a la Naturaleza presenta diferentes características en apariencia contradictorias. En cierto sentido es un rebajamiento, una caída que resultaría incomprensible si debiéramos considerarla como definitiva e irremediable. Desde otra perspectiva, es una extensión, una ampliación del dominio de la Idea, la cual deja de estar limitada a sí misma y abraza así hasta lo irracional. Si se quiere, es un abandono de sí misma para dar lugar a su contrario; pero también es un retorno más completo dentro de sí misma, una profundización suprema de su propia esencia, por la cual se encuentra revelada la más radical forma de contradicción.

Se trata, en efecto, de la contradicción absoluta, aquella más allá de la cual el espíritu no concibe nada, aquella que por ello mismo recoge y resume a todas las demás. Sin embargo, en esta suprema contradicción entre la razón y lo irracional, los términos opuestos siguen siendo correlativos. No podrían dejar de serlo, sin que se desvanecieran por completo y, con ellos, también la contradicción. Esta correlación es el anuncio y la garantía de su ulterior conciliación. Toda oposición implica una unidad en cuyo seno se produce y en la cual deberá desvanecerse.

La Idea alcanzará como espíritu concreto su verdadera realidad, triunfando precisamente sobre esta oposición. En efecto, el carácter abstracto de la idea lógica consiste en que sus determinaciones diversas, aunque distintas, no tienen existencia **separada**. Las hemos tomado una después de otra y las hemos considerado por aparte. En esa consideración no hemos tenido en cuenta más que su naturaleza intrínseca. Por lo tanto, si las hemos visto sucesivamente oponerse de manera contradictoria y completarse luego recíprocamente en su unidad, hay razón para decir que son múltiples, que son distintas, y que su retorno a la unidad, fundamentado en su naturaleza propia y en su misma distinción, no borra esa distinción. Por otra parte, sin embargo, ellas no existen dos veces, primero en sí y luego en su unidad; la distinción de su ser en sí y de su ser relativo sólo es una diferencia de puntos de vista. Resulta por lo tanto igualmente verdadero decir que, en el seno de la idea lógica, no tienen existencia separada. En la naturaleza, por el contrario, las diversas categorías del pensamiento, incorporadas en los seres finitos, adquieren en cierto sentido una consistencia independiente. Su posición y su supresión, su ser y su nada, ocupan en el tiempo momentos distintos; su dialéctica interna se vuelve un destino que las hace aparecer y desaparecer sucesivamente; el movimiento ideal de la lógica se manifiesta como un devenir real. Es así como la Naturaleza prepara al Espíritu: la esfera en la cual la Idea se realiza en el sentido pleno y total del término, donde se piensa en efecto a sí misma pensando el mundo natural, y se reconoce a sí misma como principio y fin de todo ser.

Es importante tener en cuenta que no hemos pretendido crear con el pensamiento la realidad física, ni siquiera sacar de manera analítica su concepto de la pura idea lógica. Hemos hecho aquí, simple-

mente, lo mismo que aprendimos a hacer a todo lo largo de la Lógica. Hemos mostrado que la Idea absoluta, en tanto que pura idea, es todavía un concepto intrínsecamente incompleto. Es un universal sin particular que pueda ser subsumido; una posibilidad que sería la posibilidad de nada. Este concepto tiene entonces como necesario complemento el concepto de Naturaleza, la cual es ante todo particularización absoluta, dispersión indefinida, exterioridad de todo a todo. Se reanuda así la cadena dialéctica. La Naturaleza continúa la Lógica. La contingencia de lo sensible y su ilogicidad radical dejan de ser un escándalo para nuestra inteligencia. No hay lugar para que ella dude de sí misma, para sumirse en un descorazonador escepticismo. La misma razón nos ha mostrado la necesidad de aquella esfera, de donde la razón parecía estar ausente a primera vista, y que se enfrentaba a la razón como su negación.

Todavía una objeción es aquí posible. ¿La irracionalidad y la contingencia que caracterizan a la Naturaleza son reales? ¿no serán sólo aparentes?

Si fueran sólo aparentes, es evidente que la deducción hegeliana carecería de valor, ya que se apoya por completo sobre la oposición entre la naturaleza y la idea lógica. Por hipótesis, sería posible un paso de una a otra, pero no sería tal como nos ha sido propuesto. Ahora bien, si no son aparentes ¿no se volvería con ello radicalmente imposible todo ulterior retorno de la naturaleza a la idea? ¿no sería al menos problemático por esencia? Al haber aceptado la contingencia real ¿no resulta absurdo imponerle cualquier límite? La marcha de la naturaleza escaparía por definición a toda previsión rigurosa; podría volverse indiferentemente esto o aquello. ¿No sería entonces un milagro el que se prestara dócilmente a las exigencias de la razón especulativa, y se complaciera en representar a lo largo de sus creaciones los momentos dialécticos del pensamiento puro?

Esta dificultad proviene simplemente de la falsa idea que se tiene de la contingencia. Ésta es real, pero no podría nunca ser absoluta; no podría volver imposible ni la ciencia, ni la filosofía. Por el solo hecho de ser, la Naturaleza contiene la determinación de ser y, por consiguiente, todas aquellas determinaciones que están contenidas implícitamente en el ser. Está sometida, en una palabra, a todas las categorías lógicas. Su contingencia y su irracionalidad consisten en

que no está determinada exclusivamente por ellas, en que estas categorías no son suficientes para dar cuenta de todos los hechos. El determinismo de los fenómenos no puede ser puesto en duda. Hegel, en este punto, no se aparta de Kant, y la última sección de la doctrina de la esencia confirma las conclusiones de la crítica kantiana. Por otra parte, la doctrina del concepto restringe la naturaleza en general a condiciones que Kant no le había impuesto. Resumiendo, la Naturaleza no podría, sin dejar de ser, sustraerse a una doble necesidad. Debe ser objeto de ciencia y obedecer por consiguiente a leyes universales e inmutables. Debe ser también objeto de filosofía y expresar por consiguiente la Idea, reproducir en la jerarquía de las existencias concretas las diversas determinaciones del pensamiento puro. Sin embargo, como el detalle de los fenómenos puede ser concebido como infinito, no sería razonable pretender que esas condiciones muy generales, las únicas que el pensamiento puede imponer *a priori* a la naturaleza, sean suficientes para determinar ese detalle; no sería razonable pretender que el universo sea por necesidad lo que es y que el más mínimo trazo que se descubra en él tenga su razón en la esencia eterna de Dios. Spinoza lo sostuvo, pero esa tesis no tiene otro fundamento que su concepción demasiado estrecha de la necesidad. Nada nos obliga a seguirlo; su método, por completo matemático, es casi la contrapartida del hegeliano. Él borra, ignora o niega resueltamente las oposiciones que Hegel, antes de conciliarlas, se complace en sacar a plena luz. Que todo sea necesario con una necesidad relativa, como consecuencia de antecedentes dados, no es dudoso; pero que todo sea necesario **absolutamente**, es una afirmación que nos parece lógicamente injustificable y, tal vez, hasta carente de toda significación. En la medida en que escapa al dominio de la Idea, la naturaleza deja de ser un objeto de ciencia. Pertenece sólo al conocimiento empírico. Resulta imposible delimitar *a priori* el dominio de la ciencia propiamente dicha y de la experiencia pura. Esta delimitación no podría provenir sino de la culminación de la ciencia. La imposibilidad en que ésta se halla para someter a sus métodos la totalidad de los hechos, y de explicar hasta sus más mínimas particularidades, es considerada por lo general como una impotencia del Espíritu. Hay en ello una parte de verdad; la ciencia —y tomo aquí el término en su máxima generalidad— es relativamente impotente en cuanto es todavía imperfecta. Pero si, como lo admitimos y como se concede por lo general, hay un límite objetivo a toda explicación posible, ese límite no expresa tanto la impoten-

cia del Espíritu, cuanto la de la Naturaleza misma. La indefinida multiplicidad de formas con las que la Naturaleza parece divertirse, su desconcertante fecundidad y la caprichosa variedad de sus creaciones no son, como se cree, muestras de poder y de grandeza. Manifiestan más bien su relativa inferioridad, su radical impotencia para contener y realizar la Idea con plenitud definitiva.

Todavía debemos prevenir contra un último malentendido. Una filosofía de la naturaleza, tal como la comprende Hegel ¿no es acaso un sinsentido dentro de un sistema idealista? ¿Lo propio del sistema no es absorber la naturaleza en el espíritu, rebajarla al nivel de un fenómeno que sólo es por y para el espíritu? Hablar de la naturaleza en sí, haciendo abstracción del espíritu ¿no es acaso retornar implícitamente al más ingenuo realismo? ¿No significa esto en Hegel una simple inconsecuencia, cuya única explicación es la influencia persistente de Schelling?

Al intercalar entre la Lógica y la filosofía del Espíritu una filosofía de la Naturaleza, no cabe duda de que Hegel se coloca en el punto de vista del realismo, pero con ello no comete ninguna inconsecuencia. Continúa muy lógicamente la aplicación de su método, que consiste en general en remontar de lo abstracto a lo concreto. Obedece al principio que lo guió a comenzar la filosofía por la Lógica, y la lógica por el ser. La realidad verdadera se encuentra al final de la ciencia, y no al comienzo. El realismo de Hegel no es más que provisorio. Es un punto de vista que debe ser superado. Y el método consiste precisamente en descubrir y superar uno tras otro todos los puntos de vista, todos relativamente legítimos, a la vez que relativamente falsos, para elevarse progresivamente hasta el punto de vista definitivo. Éste no es la verdad absoluta, sino porque contiene y resume todos los otros, o, si se quiere, porque todos los otros lo implican y conducen a él fatalmente. Que el realismo tenga su verdad relativa, no es discutible. Un punto de vista tan natural y tan universal no es una aberración accidental del espíritu humano. Si es un error, es un error que el pensamiento encuentra necesariamente en su camino, un estadio necesario de su evolución. No resulta entonces extraño que la dialéctica se vea obligada a detenerse en él un instante, que se encuentre con él, como se ha encontrado hasta ahora con tantos otros puntos de vista incompletos. Para superar el realismo hay que otorgarle su pleno desarrollo; sólo así demostrará la necesidad del idealismo. Por ello Hegel va a poner el tiem-

po y el espacio como las determinaciones más generales de la Naturaleza, y no como formas del Espíritu. Pareciera estar en ello en desacuerdo con Kant, pero lo esta sólo en apariencia y en las palabras. Si Kant declara subjetivas las dos formas del tiempo y del espacio, lo hace porque les rehusa una realidad en sí, una existencia ultrafenoménica. En tanto que determinaciones primordiales de la naturaleza fenoménica, estas formas son por el contrario en verdad objetivas: el idealismo trascendental es un realismo empírico. Hegel emplea otros términos, pero no pretende decir otra cosa. La Naturaleza que él considera, la única que para él existe, es la naturaleza fenoménica de Kant, y si la pone inicialmente en sí, es sólo por abstracción. Esta abstracción, que el sentido común hace sin saberlo, Hegel la hace también, pero en él es consciente y querida. Su intención es probar que no es posible quedarse en ella y que, una vez más, lo abstracto tiene su razón de ser en lo concreto. Esto hace que hable de cualidades sensibles como si fueran en realidad inherentes a los cuerpos. Causa extrañeza que W. Wundt lo acuse de ignorancia a este respecto. ¿Cree el sabio filósofo que Hegel nunca leyó a Descartes, a Locke o al mismo Kant? Si Hegel es realista, no lo es por ignorancia, sino de manera provisional y por método.

Si nos hemos detenido largo tiempo en este paso de la Lógica a la Naturaleza, lo hemos hecho sobre todo porque el examen de este delicado problema entraba dentro de los límites de nuestro trabajo, ya que, al dejarlo de lado, hubiera sido imposible hacer comprender al lector el lugar que ocupa la Lógica dentro del sistema, y su relación con las otras partes del mismo. También porque la comprensión de ese paso resulta indispensable para entender el significado exacto del método. Sólo el método puede disipar los malentendidos, a los que favorece la oscuridad en la exposición y alimenta complacida la malevolencia de la crítica. No vamos a seguir a Hegel en el desenvolvimiento ulterior de su pensamiento. Nos limitaremos a citar la conclusión de la filosofía del Espíritu, donde se señalan de manera definitiva las relaciones entre las tres partes del sistema y, por lo mismo, el lugar de la Lógica en el conjunto[14].

14. Se trata de los parágrafos finales de la Enciclopedia (§§ 574 a 577), donde Hegel presenta su visión global de la filosofía. Para su traducción hemos tenido en cuenta el texto alemán, ya que Noël ofrece una traducción bastante libre. Hemos procurado mantener el ritmo hegeliano de la frase, propio del carácter condensado del texto.

Abandonada en apariencia por la Idea, la naturaleza la contiene sin embargo dentro de sí. Precisamente porque la naturaleza es ante todo su más completa antítesis, porque se ha separado de la idea cuanto es posible, su desarrollo no puede sino reconducirla a la idea. Consiste esencialmente en su retorno a ella. A través de los momentos sucesivos de su evolución espontánea, la naturaleza se eleva primero hasta la vida y luego hasta el Espíritu. El Espíritu, comprometido originariamente con la Naturaleza como alma natural, se libera poco a poco de ella a través de las esferas de la conciencia y la razón.

Habiendo llegado, como libertad personal, al término de su desarrollo, se desprende de la individualidad inmediata con la que se encuentra todavía comprometido. Se otorga una existencia objetiva en las costumbres, las leyes, las instituciones sociales, y encuentra en el Estado una personalidad a la vez más amplia y más durable que la estrecha personalidad del individuo. La historia del mundo, que crea y destruye a los Estados uno tras otro, es el proceso por el cual el Espíritu se libera definitivamente, rompe los últimos lazos que lo atan a la Naturaleza, rechaza lo que puede contener aún de accidental e irracional, para elevarse a la plena posesión de sí como pura universalidad en la esfera del Espíritu absoluto, es decir, en el arte, la religión y la filosofía. Sólo en esta última el Espíritu se comprende a sí mismo plenamente y se piensa a sí mismo como pensamiento puro.

"§ 574. Este concepto de la filosofía es la Idea que se piensa a sí misma, la verdad que se sabe, lo lógico (*das Logische*), pero con el significado de que es la universalidad demostrada en su contenido concreto como en su realidad. Con ello la ciencia ha retornado a su punto de partida, y su resultado es lo lógico, pero como lo espiritual; de modo que lo lógico se ha elevado, a partir de los juicios presuponentes (*aus den voraussetzenden Urteilen*), en los cuales el concepto estaba implícito (*an sich*) y el comienzo era sólo inmediato —y así, a partir de la forma fenoménica que revestía entonces— hasta su puro principio que es igualmente como su elemento."

"§ 575. Esta fenomenalidad (*dieses Erscheinen*) [que afectaba originalmente a la Idea] constituye el fundamento de su ulterior desarrollo. El primer fenómeno está constituido por el silogismo que

tiene como fundamento y como punto de partida a lo Lógico, y por término medio a la Naturaleza, la cual une el Espíritu con lo Lógico. Lo Lógico se vuelve Naturaleza y la Naturaleza Espíritu. La Naturaleza, colocada entre el Espíritu y la esencia de éste, no los separa ciertamente como extremos de una abstracción finita, ni se separa de ellos como independiente, del modo que como un otro uniera a otros; porque el silogismo está en la Idea, y la Naturaleza está esencialmente sólo como lugar de paso (*Durchgangspunkt*) y determinada como momento negativo, de modo que es en sí la Idea; pero la mediación del concepto tiene la forma exterior de un pasar (*des Übergehens*), y la ciencia tiene la forma de un proceder necesario (*des Ganges der Notwendigkeit*), de modo que sólo en uno de los extremos está puesta la libertad del concepto como un unificarse consigo mismo (*ein Zusammenschließen mit sich selbst*)."

"§ 576. En el segundo silogismo ese fenómeno es superado, en cuanto este silogismo es ya el punto de vista del Espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, presupone a la Naturaleza y la unifica con lo Lógico. Es el silogismo de la reflexión espiritual en la Idea; la ciencia aparece como un saber subjetivo, cuya finalidad es la libertad, y ese saber mismo es el camino para hacerla surgir."

"§ 577. El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, la cual tiene como su término medio la razón que se sabe, lo absolutamente universal; razón que se desdobla en Espíritu y Naturaleza, y hace del Espíritu la presuposición, en cuanto proceso de la actividad subjetiva de la Idea, y de la Naturaleza el extremo universal, en cuanto proceso de la Idea que es en sí, que es objetivamente (*der an sich, objektiv, seiender Idee*). El autojuzgarse de la Idea (*das Sich-Urteilen der Idee*)[15] en ambos fenómenos (§§ 575/6) los determina como sus manifestaciones (manifestaciones de la razón que se sabe), y en ella se une el que sea la naturaleza del asunto (*die Natur der Sache*), el concepto, el que se mueve y desarrolla, y que ese movimiento sea igualmente la actividad del conocer; [de modo que] la Idea eterna, que es en y para sí, eternamente, como Espíritu absoluto, actúa, se engendra y se deleita consigo."

15. Etimológicamente autojuzgarse (*Sich-Urteilen*) conlleva la idea de un desdoblamiento originario; *Ur* = originario; *teilen* = dividir, partir.

Este pasaje capital, en el cual Hegel expone en forma rigurosamente científica su concepción definitiva de la naturaleza divina, ilumina con viva luz toda su filosofía. Pronto nos referiremos a él para desechar algunas interpretaciones erróneas del sistema en su conjunto. Si lo hemos citado completo, es porque confirma también, de forma tan completa como es posible, la interpretación que hemos ofrecido del paso de la Lógica a la Naturaleza, y desmiente la que corre entre el público. El verdadero principio de la filosofía no es aquel que constituye su comienzo, sino más bien el último término a donde llega. Porque así como el ser que constituye el punto de partida de la Lógica no es, en primer lugar, sino una abstracción vacía, y recibe su realidad de la Idea, así la idea lógica, también ella, es una abstracción relativa, algo todavía imperfecto e incompleto, y sólo en el Espíritu alcanza su realidad. Es cierto que la Idea es el principio universal, la razón y la fuente de toda existencia, de toda realidad, así como de toda verdad; pero no es todo ello de manera efectiva sino en el Espíritu y como Espíritu.

También es cierto que Hegel, en su prefacio a la *Lógica*, le asigna como objeto a esta ciencia, de manera expresa, la esencia eterna de Dios tal como ella era en sí misma y antes de la creación. Pero no hay que entender con ello que Dios exista en efecto antes de crear, que la creación sea para él un acto arbitrario y, por decirlo así, un accidente, ni que él sea por consiguiente primero que la Idea lógica o abstracción pura, y que esta abstracción saque luego de sí misma a la Naturaleza y al Espíritu concreto. Esto sería un milagro cien veces más incomprensible que los misterios más incomprensibles de las religiones reveladas. Dios, tal como es en sí y antes de la creación, es simplemente el concepto del ser absoluto como puro concepto. El Dios verdadero es el Dios creador, el Dios por quien y en quien la creación subsiste; es la plena realidad cuya idea lógica no es más que la forma vacía; en una palabra, es el Espíritu. Por lo demás, el Espíritu sigue siendo Idea, pero la Idea en su existencia concreta, la Idea que tiene un contenido. No se debe pensar que en esa realización la Idea se haya rebajado lo más mínimo, que haya perdido algo de su realidad. Por el contrario, al realizarse, al volverse Idea concreta, ella penetra en lo profundo de su naturaleza inteligible; se vuelve en cierta manera más ella misma; podríamos decir que se idealiza aún más. En efecto, la idea lógica, como ya lo hemos dicho más arriba, presupone al ser. La idea como Espíritu está

en cambio liberada de toda presuposición. Esa presuposición se vuelve en ella pura posición, y es así como es creadora. El Espíritu absoluto, por el solo hecho de ser o de darse a sí mismo el ser, pone en sí mismo todas las existencias finitas; por ello es creador. La Idea lógica, en tanto que Idea pura, es el concepto abstracto de la libertad; el Espíritu es la libertad misma.

EL DOGMATISMO DE HEGEL

HEGEL NO ES, como Descartes o Kant, un revolucionario del pensamiento. No pretende romper con el pasado y volver a edificar la ciencia sin tomar nada en préstamo de sus antecesores. La historia de los sistemas es para él algo muy distinto a un vano y descorazonador catálogo de aberraciones humanas; con mayor claridad aún que la historia de los acontecimientos, ella deja traslucir la lógica interna que la rige. Con Aristóteles y con Leibniz, Hegel cree en la perennidad de la filosofía: se propone resumir y condensar en su doctrina todas las doctrinas anteriores, completarlas en lugar de suprimirlas. Sin embargo, no hay nada tan original como su sistema, nada que se parezca menos al eclecticismo. La unidad es su rasgo más impresionante; de uno a otro extremo no es sino el despliegue metódico de un principio único: la relatividad universal. Ahora bien, esta tesis fundamental, así como el método dialéctico que de ella brota, son después de todo cuestiones bastante novedosas. El solo hecho de que hayan permanecido hasta ahora casi incomprendidas, aun del público filosófico, creemos que es suficiente para demostrarlo. En todo caso, Hegel procede principalmente de Kant. Su sistema no es sino el criticismo desarrollado en forma metódica, deslastrado de las incertidumbres y las inconsecuencias que son fáciles de mostrar en la obra de su fundador. Hay por ello motivo para extrañarse de que los críticos no hayan visto en el hegelianismo sino una obra de la reacción, un retorno más o menos disfrazado al dogmatismo que condenó Kant y, más en particular, al dogmatismo de Spinoza.

Aunque este prejuicio carezca de fundamento serio, y una lectura un poco atenta sea suficiente para disiparlo, está a la vez tan extendido y es tan tenaz, que nos parece conveniente combatirlo y oponerle argumentos directos. Veremos primero si Hegel merece la

apelación de "spinocista", y luego, de manera más general, si fue infiel a la idea fundamental del criticismo.

No pretendemos negar que haya entre Hegel y Spinoza numerosas y marcadas analogías. Las hay entre todas las filosofías, y tantas más, cuanto más comprensivas y profundas sean éstas. Ahora bien, el judío de Amsterdam fue sin duda un pensador de primera línea y supo honrar a la humanidad, tanto por la grandeza de sus concepciones, como por la santidad de su vida. Sin embargo, para identificar su sistema con el de Hegel, es necesario, creo yo, quedarse con ciertos resultados generales y hacer abstracción del método por el cual se obtienen: considerar el método como un andamio provisional, que se hace desaparecer de inmediato, una vez terminado el edificio. Pero entender así el método, es negar implícitamente todo el hegelianismo. ¿No significa acaso declarar a la mediación extraña al objeto mismo de la ciencia, reducirla a no ser más que un artificio subjetivo, algo inesencial y contingente? ¿No es, por consiguiente, mantener inalterada la oposición del sujeto y del objeto, del pensamiento y del ser, en el seno mismo de la ciencia donde deberían identificarse?

Si nos rehusamos a considerar inesencial el método ¿cómo juntar entonces estas dos filosofías? El método en Spinoza es el geométrico: aquel que, según Hegel, es el menos apto para la ciencia del absoluto. Por más atraído que se hubiera sentido Descartes hacia este método, había comprendido que en la metafísica no podía ser imitado de manera servil. Para Descartes, la dificultad de esta ciencia reside menos en la complejidad de las deducciones, que en la rigurosa determinación de los principios. Sin tener en cuenta esta profunda indicación, Spinoza puso sus principios en forma de definiciones y de axiomas, como si los términos de sustancia, de modo, de causa y de esencia, despertaran en todos los espíritus ideas tan claras como las de triángulo o círculo. Ahora bien, cualquiera sea la relativa claridad de las ideas geométricas, los matemáticos están hoy más o menos de acuerdo en reconocer la imperfección de las definiciones tradicionales, y en someter los principios de su ciencia a una nueva crítica. ¡Qué temerario se mostrará el filósofo que aplique sin vacilación a los problemas más elevados del pensamiento especulativo, un procedimiento cuya insuficiencia es constatada por la misma ciencia elemental de la extensión! Spinoza vuelve a encon-

trar en sus conclusiones lo que había puesto en sus premisas; demuestra así que su sistema puede ser reducido a un pequeño número de fórmulas simples. Se puede admirar su coherencia y armonía interna, pero nada muestra que esté en concordancia con la verdad objetiva; en una palabra, Spinoza desarrolla de manera admirable sus concepciones, pero no las prueba.

Por otra parte, en la misma escogencia del método va implicada una cierta idea de la ciencia y de su objeto; tal escogencia decide entonces de manera implícita sobre las cuestiones más arduas y delicadas. Para que la deducción matemática pueda revelarnos la naturaleza divina y el destino humano, es necesario que Dios y el hombre, así como el mundo material, sean de esencias análogas a aquellas de las que se ocupa la geometría. Es necesario que no haya en ellos nada que no sea necesario, nada cuyo contrario no sea intrínsecamente contradictorio. Spinoza es conducido así, no sólo a negar la indeterminación real de los acontecimientos, en lo cual está de acuerdo con Leibniz, Kant y Hegel, sino a negar de raíz toda contingencia y, por consiguiente, toda finalidad, toda necesidad puramente moral.

Ahora bien, la necesidad matemática o metafísica es la necesidad propia de las cosas, quiero decir, de la naturaleza inanimada en tanto que tal. Esta necesidad no deja ningún lugar a la escogencia, y, por consiguiente, tampoco al pensamiento y a la conciencia. Estos son por completo superfluos en el sistema y, lo que es peor, ininteligibles. Porque la espontaneidad de la vida, el simple deseo de vivir, el más vago esfuerzo interno del viviente para perseverar en el ser, constituyen de por sí una derogación inconcebible del principio sentado. Cualquier cosa es en cada instante todo lo que puede ser; su ser y su concepto concuerdan absolutamente, no hay en ella privación ni exceso; ninguna virtualidad sin desarrollar; ninguna contradicción, ni por consiguiente contrariedad. ¿Cómo concebir entonces en algún ser una tendencia cualquiera, una aspiración o un pesar, por más vago que lo supongamos? ¿Cómo podría la elipse querer volverse círculo o parábola? Sea que caigamos en la cuenta o no, al atribuir a los seres una tendencia o un esfuerzo, por humilde que sea, al reconocerles con la vida un mínimo de pensamiento, estamos admitiendo que esos seres no son en cada instante todo lo que podrían o deberían ser, que su esencia envuelve una contradicción

interna; por consiguiente, estamos renunciando a explicarlo todo por la necesidad mecánica, estamos restaurando implícitamente la creencia en la finalidad. Por otra parte, rehusarles a los seres toda espontaneidad interna es rehusarles al mismo tiempo toda individualidad real, y hacer de la naturaleza un verdadero caos. La individualidad, en efecto, implica entre las partes de un mismo individuo un enlace diferente del de la simple yuxtaposición, un enlace por el cual se distingan de las partes contiguas de dos seres vecinos. Decir que ciertas partes conforman un todo real, es decir que no son indiferentes a la existencia de ese todo o, si se quiere, a las relaciones recíprocas entre ellas; es decir que tienen una tendencia más o menos fuerte a permanecer juntas. La suposición contraria destruye la realidad del todo, o la reduce a una apariencia subjetiva. El sistema de la necesidad absoluta conduce entonces a rehusar todo sentido a las palabras "pensamiento", "vida", "fuerza", "tendencia"; más aún, a la palabra "individuo". Entonces ¿qué viene a ser el movimiento? Reducido a una agitación sin objetivo de una masa homogénea e indiferente ¿no se vuelve acaso por completo ininteligible? Una parte de la masa se desplaza para ser de inmediato reemplazada por otra por completo igual. Puesto que nada ha cambiado ¿dónde está el cambio? Al fin de cuentas no subsiste sino el ser eterno, inmutable, siempre igual a sí mismo. Lógicamente el eleatismo es la última palabra del spinocismo.

No cabe duda de que Spinoza no llega a estas últimas consecuencias de su pensamiento. La lógica de sus concepciones no lo vuelve por completo ciego a la evidencia de los hechos. Sin embargo, no es menos cierto que se aproxima más al realismo ontológico de Parménides que al idealismo hegeliano. En su sistema, el ser es anterior y superior al pensamiento; no se le subordina en nada, ni depende del pensamiento por ningún título. Mientras que para Leibniz o para Hegel la explicación mecánica del mundo es eminentemente relativa y provisional, no se basta a sí misma y requiere una explicación superior, Spinoza la considera definitiva e intrínsecamente completa. Para los dos pensadores alemanes, la realidad tiene diversos grados y se ajusta a la interioridad de las existencias; para Spinoza, en cambio, todas las existencias están situadas sobre un mismo plano. No hay ningún progreso ni jerarquía. La idea de evolución, tan característica del hegelianismo, carece de sentido para Spinoza. El mundo de los espíritus está situado al lado del de

los cuerpos, no por encima. Mientras que para Hegel el primero contiene la razón de ser y la verdad del segundo, en Spinoza no es más que su vano reflejo y su inútil duplicación. Con Spinoza estamos en los antípodas del idealismo. Su Dios no podría llamarse espíritu; la definición aristotélica y hegeliana de *noésis noéseoos* no puede aplicársele. Es cierto que ese Dios es una cosa pensante, pero también lo es que es una cosa extensa. Posee además una infinidad de atributos, sobre los que no podemos formarnos idea alguna y que le son tan esenciales como el pensamiento. Éste no es pues su esencia, puesto que se lo define como una parte de la esencia. Además, no existe entre los atributos ninguna distinción de categoría; ninguno posee sobre los otros preeminencia alguna. Son todos expresiones equivalentes de una misma realidad original; todos se bastan a sí mismos y no tienen relación esencial más que con su común sustancia. Si Dios es espíritu, también es materia, así como una infinidad de otras cosas que no podemos nombrar ni concebir.

Ante todo Dios es; luego es extenso, pensante, etc. Su ser preexiste lógicamente a todas sus determinaciones. Es la Cosa: *res*; su realidad, o más exactamente su reidad, es su verdadera esencia; ella condiciona todos sus atributos y no es condicionada por ninguno. El Dios hegeliano es pensamiento puro; crea el mundo al pensarlo, y, en cierta forma, se crea a sí mismo. En Spinoza el pensamiento divino no crea nada. Se desenvuelve en forma paralela a los demás atributos y los refleja pasivamente, si es que acaso no se reduce a reflejar el atributo extensión. Es cierto que Spinoza determina de manera expresa la sustancia infinita como causa de sí misma, causa sui, con lo cual parece identificar su ser con la actividad que ella despliega; pero esa fórmula no debe crearnos ilusiones. En primer lugar, la actividad por la cual Dios se otorgaría el ser a sí mismo no puede ser, para Spinoza, una actividad puramente espiritual. No podría admitirlo sin contradecirse, sin reconocerle al pensamiento un lugar aparte entre los atributos divinos y una preeminencia innegable. Además, el carácter dinámico de la fórmula es en el fondo una pura apariencia; apariencia que muy pronto nos disipa la fórmula misma del autor. Llamo, dice, causa de sí a aquello cuya esencia implica la existencia: *id cuius essentia involvit existentiam.*

Lo que precede es suficiente para demostrar que Hegel no puede ser tenido por el restaurador o el continuador del spinocismo. ¿Podemos

decir que lo renovó? Habría que reconocer, al menos, que se trata de una renovación tan profunda, que se parece extrañamente a una creación original. ¿Significa esto que entre Spinoza y Hegel no hay ningún punto en común? Hace poco reconocimos expresamente lo contrario. Sería demasiado largo enumerar las semejanzas más o menos superficiales que una comparación detallada entre ambas doctrinas podría hacer resaltar. Nos limitaremos a señalar aquella que nos parece la más profunda: la común inspiración de ambas filosofías. Una y otra expresan a su manera, sin atenuantes ni reservas, lo que podemos llamar la fe filosófica: la creencia en la soberanía de la razón o en la racionalidad originaria de lo real. Lo que los separa es el concepto mismo de racionalidad. Como Parménides y Zenón de Elea, Spinoza no la concibe sino como pura identidad consigo misma, como exclusión de la oposición y de la diferencia. Hegel, por el contrario, reconoce con Platón la coexistencia necesaria de las contradicciones, del ser y de la nada, de la identidad y de la diferencia, del sí y del no. Para Spinoza sólo es racional aquello que excluye de inmediato toda contradicción. Para Hegel la contradicción es un elemento inherente a la naturaleza de la razón misma; las categorías del pensamiento se oponen por necesidad unas a otras; no son ellas mismas sino en y por su oposición recíproca, y la vida interna de la razón consiste por completo en la conciliación progresiva de sus antinomias. En resumen, Hegel y Spinoza están de acuerdo en someter la naturaleza a la lógica. Pero la lógica de Spinoza es la lógica matemática o la lógica de lo abstracto. Su tendencia es entonces a reducir el espíritu a la cosa y la cosa misma a la pura abstracción. La lógica de Hegel es la lógica absoluta, la lógica de lo concreto. Eso le permite elevarse de la abstracción pura a la realidad, a la vida, al pensamiento.

Se acostumbra relacionar a Hegel con Spinoza; pero igualmente se lo hubiera podido comparar con Malebranche o con Leibniz. Entre su doctrina y la de sus ilustres predecesores se pueden encontrar con facilidad profundas semejanzas. Como Hegel, ellos son profundamente idealistas; como él, inspirados más o menos directamente por Platón y Aristóteles, subordinan el mecanicismo cartesiano a la finalidad. A pesar de la insuficiencia de sus métodos, ambos adelantan en muchos puntos y preparan las conclusiones del hegelianismo. Si tuviéramos que enumerar y clasificar las influencias que han contribuido a la formación de este sistema, en primera línea colocaríamos a

Kant y a Fichte, de quienes Hegel tomó su concepción fundamental: la doble relatividad de los seres; en segundo lugar vendrían Platón y Aristóteles, cuyo estudio lo condujo a dar a la dialéctica su verdadero punto de partida y a retomar de manera explícita problemas que habían sido abandonados, más bien que resueltos. Pero si entre los filósofos del siglo XVII hay uno cuyas doctrinas recuerden las teorías hegelianas, y que en parte pudiera haberlas inspirado, ese filósofo es sin duda alguna el autor de la *Monadología*.

Tal vez se nos concederá que Hegel no es precisamente spinocista; pero se insistirá en mantener que está de acuerdo con Spinoza en un punto esencial, el único que tal vez merece ser llamado así. ¿No profesan ambos el panteísmo y con ello el fatalismo, su inevitable corolario? Ahora bien, para algunos así llamados filósofos, todas las divergencias desaparecen ante este acuerdo fundamental, o se reducen a matices sutiles, a distinciones más o menos especiosas, interesantes en el mejor de los casos para metafísicos de profesión.

Confesamos no haber llegado todavía a comprender el sentido preciso de la palabra panteísmo. Según su etimología, debería significar la identificación de Dios con el mundo o con la universalidad de los seres. Dios sería el Todo; el conjunto de las cosas constituiría un ser viviente único y eterno, cuyas individualidades finitas representarían los elementos integrantes. Nosotros y los demás seres seríamos, con respecto a ese vasto cuerpo, lo que son con respecto a nuestro organismo las células que lo componen, y que nacen y mueren en nosotros cada momento sin que sus vicisitudes interrumpan la continuidad de nuestra propia vida. En este sentido, los estoicos habrían sido panteístas, y esto mismo no parece muy seguro. Sin duda que a ellos les gusta identificar a Dios con la Naturaleza o el Mundo; toman estos términos de manera indiferente uno por otro. Sin embargo, el Mundo es más bien para ellos la manifestación presente de la divinidad, de manera que no se confunde con su esencia eterna. Después de todo, este mundo está destinado a perecer en un abrazo supremo, y el principio eterno de donde salió debe manifestar de nuevo su fecundidad inagotable en una serie indefinida de creaciones sucesivas. En todo caso, el panteísmo así entendido es por completo extraño a Spinoza. Como lo señala Hegel, lejos de confundir a Dios con el universo, Spinoza absorbe el universo en Dios. El doble mundo de los espíritus y de los cuerpos no es para

él más que una nada en la infinitud de los atributos divinos. La relación de los seres finitos con Dios no es la de las partes con el todo, sino la de los modos con la sustancia. Y en verdad nada difiere tanto como estas dos relaciones. Mientras que la primera envuelve una dependencia recíproca, en la segunda la dependencia es por esencia unilateral. El modo depende de la sustancia, pero ésta no depende del modo. Se puede decir que, lejos de llenar el abismo que separa a la creatura del creador, Spinoza lo profundiza, aun con el riesgo de volver inconcebible el poder creador que atraviesa ese abismo.

Pero si Hegel defiende con éxito a Spinoza contra las acusaciones de panteísmo, tal vez él mismo tenga más dificultad para defenderse. ¿Acaso el Espíritu absoluto, término último de su dialéctica, es otra cosa en el fondo que el espíritu del hombre mismo idealizado y deificado? ¿Existe su Dios fuera de la Naturaleza y de la humanidad? Se podría decir que Dios está en todo, menos en sí mismo. Está más particularmente en el pensamiento humano y en sus regiones supremas: en el arte, en la religión y en la filosofía. Pero ¿qué es todo ello fuera del hombre? ¿y qué es el hombre mismo fuera del mundo? En el mundo es donde Dios tiene su subsistencia; fuera de él no es más que un ideal, es decir, una pura abstracción. Tal es la interpretación más extendida de la doctrina hegeliana. Comprendida así, sería en efecto un panteísmo, a menos que prefiramos llamarla un ateísmo religioso. En esta forma, el hegelianismo hubiera recibido de Vacherot su fórmula definitiva: la oposición entre el Dios real y el Dios verdadero. Que esta interpretación pueda hacerse presente en el espíritu del lector, es un hecho innegable. Pero ¿es posible quedarnos en ella? Es cierto que Hegel vuelve con insistencia sobre la inmanencia divina en el universo y en la humanidad, y dice expresamente que el absoluto está presente en el arte y en la religión, y que la filosofía lo contiene bajo su forma propia, es decir, como pensamiento. ¿Pero la filosofía es otra cosa que el pensamiento que se piensa a sí mismo, y no habla Aristóteles casi como Hegel cuando llama a Dios el único verdadero filósofo?

Para el vulgo la filosofía no es más que un saber subjetivo, una representación imperfecta de las cosas en el espíritu, tal vez una quimera, pero en todo caso una creación humana. El hombre es quien la ha elaborado, y la ha elaborado a su medida. Para Hegel, en cam-

bio, es la verdad absoluta de la cual están suspendidos el cielo y la tierra. En tanto que somos admitidos a participar en ella, nos elevamos por encima de nosotros mismos; según la expresión de Spinoza, nos pensamos a nosotros mismos y pensamos todas las cosas bajo la forma de la eternidad (*sub specie aeterni*). Lejos de crear esa verdad, sólo por ella tenemos el ser. Según el orden de la apariencia (*Schein*), esta verdad se manifiesta progresivamente en el tiempo, y la historia del mundo no tiene unidad ni sentido, sino por la continuidad de esa revelación; pero ella misma está liberada del devenir, porque contiene la razón de éste. Con Aristóteles, Hegel explica lo imperfecto por lo perfecto. Como lo habíamos anotado ya, una sola diferencia los separa. Contrariando a su antecesor, Hegel hace de lo imperfecto mismo un momento de la perfección absoluta. Pero en ésta, en cuanto subsiste en y para sí, ese momento está eternamente superado. Como lo dijimos antes, mientras que el Dios de Aristóteles permanece encerrado en su trascendencia, que se vuelve así para él un límite, el Dios de Hegel es inmanente y trascendente a la vez. Es el todo, anima y dirige la naturaleza y se encarna en la humanidad, sin perder por ello su personalidad absoluta, sin dejar de ser la razón eterna por encima del tiempo y del espacio, cuya esencia, existencia y bienaventuranza infinita consisten indivisiblemente en el acto por el cual a la vez se produce y se contempla a sí mismo. ¿Cómo es esto posible? Fue lo que explicamos anteriormente, siguiendo al autor. Sea lo que sea, creemos que el sistema no podría tener otra interpretación. Reducir el Dios de Hegel a un ideal irrealizado, es olvidar que la dialéctica, según sus expresas declaraciones varias veces repetidas, no puede detenerse en la categoría del deber-ser (*Sollen*); y que, de manera expresa, le reprocha a la *Doctrina de la Ciencia* (*Wissenschafstlehre*) de Fichte por no haber superado este punto de vista.

Es también olvidar que, en todas las fases del proceso dialéctico, el resultado aparente es el verdadero principio, y que el pensamiento del filósofo debe ante todo remontar, por decirlo así, el curso de la actividad creadora. Por lo demás, si aún queda alguna duda al respecto, que se haga el esfuerzo de releer las últimas líneas de la filosofía del Espíritu, que citamos anteriormente. La creación aparece ante todo como una realización progresiva de la verdad absoluta. Pura abstracción en un comienzo, se reviste en la naturaleza de una materialidad que la disimula, para encarnarse por fin en el hombre

y alcanzar en él conciencia de sí. Éste es, si se quiere, el punto de vista naturalista; el punto de vista, nos lo dice expresamente Hegel, de la apariencia. De acuerdo con la dialéctica del silogismo, nos conduce a un punto de vista superior: el punto de vista humanístico. El espíritu se libera de su servidumbre a la naturaleza, al ir descubriendo en ella la verdad lógica, es decir, su propia esencia. Pero el punto de vista definitivo, al que podríamos llamar teológico, es el de la Idea absoluta eternamente consciente de sí misma en y por su doble manifestación. En esta plenitud suprema de su realización, la naturaleza y la historia no son ya para ella sino momentos ya superados; el ser inmediato e independiente de éstas se ha desvanecido como una ilusión vana, y por eso mismo han alcanzado su realidad indefectible.

Lejos pues de que Dios no subsista sino en el mundo y tome su realidad de los seres finitos, son éstos, por el contrario, quienes tienen en Dios su verdadera subsistencia; al menos en este punto Hegel está de acuerdo con Spinoza. Pero ¿y si alguien dijera que el panteísmo consiste precisamente en sostener que los seres finitos no tienen su subsistencia sino en Dios, de modo que la sustancia divina es en realidad la sustancia única, y que el ser de Dios y el de las cosas sigue siendo en el fondo un único y mismo ser? Antes que nada, conviene señalar que el término panteísmo adquiere así un significado por completo diferente de aquel que le otorgamos antes. Si Dios es el Todo, no tiene, hablando con propiedad, subsistencia incondicionada; es un compuesto, una resultante, y no el principio supremo de todo ser y de toda vida; en una palabra, no es Dios. Concebirlo así es, sepámoslo o no, rebajarlo al nivel de un ser dependiente y limitado. Por el contrario, el que Dios sea la sustancia universal, no implica para él de inmediato ningún rebajamiento, ninguna degradación.

Es además importante no dejarse asustar por las palabras, aunque no fuera más que por ese terrible vocablo de panteísmo. El ser finito, precisamente porque lo es, no puede subsistir absolutamente en sí y por sí; no tiene ser sino en y por su relación con Dios. Si esto es lo que se quiere significar cuando se dice que Dios es su sustancia, hay que resignarse a ser panteísta, o volver a la hipótesis de una materia increada. Si las creaturas tienen todo su ser de Dios, no podrían subsistir ni ser concebidas sino en total dependencia con

respecto a él. Preguntarse si Dios las crea de la nada o las saca de su propia sustancia, no tiene sentido sino para una imaginación groseramente materialista. Es claro que Dios no amasó la nada como un alfarero amasa la arcilla. No es menos evidente que él mismo no está hecho de alguna materia, de la cual habría sacrificado una parte para formar con ella sus creaturas; o que, por una operación más difícil de imaginar, pero no de comprender, hubiera alienado esa materia conservándola a la vez. Tomadas entonces con propiedad, es decir, en el sentido físico, ambas expresiones son por igual absurdas. Entendidas de manera conveniente, por el contrario, ambas nos parecen por igual aceptables. Una y otra quieren decir que Dios confiere a las creaturas todo el ser que tienen, materia y forma, y que este ser, por completo prestado, no deja de pertenecer en propiedad a aquel de quien ellas lo tienen. La una insiste más en particular sobre la nada originaria de la creatura, la otra sobre su relación esencial con el creador. Esa es toda la diferencia. Después de todo, si Dios es espíritu, la imagen menos imperfecta que podremos formarnos de la creación, es la relación de nuestro yo con cada uno de nuestros pensamientos. Ahora bien, se puede decir que los creamos de la nada, en el sentido de que no son nada antes de que los pensemos. Se puede decir también legítimamente que los sacamos de nosotros mismos, y que tienen en nosotros su subsistencia.

¿Dirá alguien que el panteísmo consiste en negar la libertad divina? Muy bien; pero entonces hay que definir con exactitud ese término. Si por libertad se entiende lo arbitrario, un querer indiferente al Bien, una potencia superior a la razón misma, no se encontrará en efecto nada semejante en Hegel. Para él, Dios no es sino la razón absoluta y soberana. Un poder superior a la razón es un puro sinsentido. La voluntad divina no es algo distinto de la razón divina; es esa misma razón considerada más en particular como actividad creadora. Si el panteísmo consiste entonces en proclamar la soberanía de la razón, Hegel es panteísta con Santo Tomás y con Leibniz. Pero si se le da a la palabra libertad su verdadero sentido, que es el de determinación por sí mismo, entonces podemos decir que el sistema de Hegel es por excelencia la filosofía de la libertad.

Spinoza atribuye expresamente a Dios la libertad que les rehusa a las creaturas, pero entiende esta libertad de manera por completo negativa. Decir que Dios se autodetermina, viene a significar para

Spinoza que no está determinado por ninguna otra cosa. La verdad es que el Dios de Spinoza se encuentra determinado no se sabe cómo. No lo está por algo exterior, porque por hipótesis nada existe fuera de él; pero ¿en qué sentido se podría pretender que lo sea por sí mismo? Ni los atributos, ni los modos, son deducidos de la sustancia; entre ésta y sus determinaciones no se percibe ningún enlace lógico: las determinaciones le son superpuestas, más bien que proceder de ella. Que Dios posea tales atributos y tales modos, es un puro dato, un hecho empírico y nada más. Hegel, por su parte, no se encierra en la estéril afirmación de la libertad divina; la demuestra o, más exactamente, la muestra; nos la hace ver en acto. Explica en detalle cómo las diversas determinaciones de la Idea se le incorporan y proceden de ella, cómo todas contienen de manera implícita la totalidad en la cual están explícitamente contenidas. Nos eleva de lo múltiple a lo uno, y nos hace descender de nuevo a lo múltiple. La Idea hegeliana no sólo posee esa libertad negativa, que consiste en no ser determinada por ninguna potencia exterior, sino que realiza en sí misma la libertad positiva. Sus determinaciones no son sino las diversas expresiones de su esencia indivisible, ya que esta esencia consiste toda ella en producirlas y en suprimirlas, y en realizarse ella misma en este doble movimiento de expansión y de retorno a sí. Tenemos entonces que, de cualquier manera que interpretemos el término panteísmo, llegamos a la misma conclusión: o no se aplica a Hegel, o conviene por igual a todos los filósofos que se proponen mantener los derechos de la razón.

Hegel es entonces algo muy distinto de un simple continuador de Spinoza. Se nos reconocerá sin duda que él no es, hablando con propiedad, discípulo de ninguno de los filósofos prekantianos, y que hace suyas, demostrándolas por un método muy original, las conclusiones que haya podido tomar de ellos. Sin embargo ¿no es con esos filósofos, tomados en conjunto, con quienes se conecta Hegel directamente? ¿No es su obra acaso un esfuerzo por reanudar la cadena que Kant se gloriaba de haber roto? ¿La revolución crítica no es para Hegel algo no sucedido? En una palabra ¿no es Hegel un dogmático lleno de ingenua confianza en el poder ilimitado de la razón humana? ¡Qué contraste entre su temeridad especulativa, que no se arredra ante ningún obstáculo, ni evita ningún problema, y la prudente actitud de Kant! ¿Cómo es posible que haya surgido, del más poderoso esfuerzo que se haya intentado jamás para obligar a

la razón a reconocer sus límites, esta orgullosa proclamación de su absoluta soberanía? Es cierto que en ello hay un hecho curioso y capaz de sumergir en un profundo asombro a quien se limite a considerar el resultado, sin tomar en cuenta la evolución que lo produjo y que lo explica. Hemos descrito de manera sumaria esa evolución al comenzar este trabajo, y se nos excusará de que no volvamos sobre ello. Vamos a reducirnos ahora a determinar únicamente la posición exacta de Hegel con relación a Kant, esforzándonos en mostrar que, si se apartó de su predecesor, lo hizo avanzando por el camino que él había abierto.

No se puede dudar de que Hegel haya sido un dogmático, y de que nadie lo haya sido más que él, si entendemos este término en su sentido antiguo y tradicional, como opuesto a escéptico. Pero la palabra recibió de Kant un significado totalmente nuevo. Creyendo tal vez que simplemente lo precisaba, este filósofo le impuso en verdad un sentido particular, que no se comprende bien sino por los principios sobre los cuales está fundado su sistema. Para Kant, dogmatismo es la pretensión de conocer la cosa en sí. Entendiéndolo así ¿se le puede aplicar este término al hegelianismo? Hegel, siguiendo a Fichte, rechaza pura y simplemente las cosas en sí de Kant. No acepta ver en ellas sino una sobrevivencia de ese mismo dogmatismo del cual pretendía Kant liberar al espíritu humano. ¿Cómo acusarlo entonces de abandonar el terreno sólido de la experiencia, para lanzarse en persecución de quimeras trascendentes? El mundo trascendente de Kant es para él vacío absoluto. La realidad no es doble; no tiene un derecho y un revés, un dentro y un fuera, sin comunicación entre sí, al menos sin comunicación que nos sea inteligible. La realidad es a la vez más simple y más compleja: es una y continua, pero implica numerosos grados, desde la ilusión fugitiva que no aparece sino para borrarse, hasta la verdad absoluta de la cual irradia toda existencia. ¿Cómo podría pretender un filósofo conocer lo que considera que no existe? Sin embargo, no nos apresuremos a concluir. Después de todo, Hegel no habría sido el primero en restablecer bajo un nombre lo que había rechazado bajo otro nombre, y el asunto tiene suficiente importancia como para merecer un examen serio.

Es necesario, ante todo, examinar cómo se produce en Kant el concepto de cosa en sí. El sentido común distingue con claridad la per-

cepción y la cosa percibida. Para él la cosa, conocida o no, subsiste fuera de nosotros en el espacio real, y continuaría existiendo aun cuando ya no hubiera en el mundo ningún ser consciente. Por otra parte, en el acto de percibir, el mismo sentido común identifica al objeto real con su representación mental: esta última no es más que la cosa que se hace presente a la conciencia del sujeto por una especie de operación milagrosa. En ello hay una contradicción formal que, desde el inicio de la filosofía moderna, Descartes puso en evidencia. Sin embargo Descartes, así como luego Malebranche, continúa creyendo que los cuerpos existen realmente fuera de nosotros y que son lo que nos parecen ser, por lo menos en su esencia, la extensión. Pero hace descansar esta creencia sobre una presunta revelación natural o sobrenatural. Berkeley, más consecuente, niega pura y simplemente la realidad de los cuerpos. Leibniz, por último, con su teoría de las mónadas y de la armonía preestablecida, le da al problema una solución más profunda que el realismo cartesiano, y más amplia que el idealismo subjetivo. Se acerca mucho al idealismo absoluto. La debilidad de su sistema está en su punto de partida realista. En cierta forma, entra al idealismo por la puerta trasera, y sus teorías más originales adquieren el aspecto de expedientes ingeniosos y complicados, en lugar de mostrarse como consecuencias naturales de un principio nuevo proclamado de manera explícita. La cuestión fue retomada por Kant, pero desde un punto de vista distinto. Hasta entonces se había considerado el problema bajo su aspecto ontológico; se preguntaba en qué consistía la realidad de los cuerpos; más modestamente, al menos en apariencia, Kant se pregunta ¿qué podemos saber de los cuerpos?

Conocemos su respuesta. Nada podemos saber de ellos considerados en sí mismos. En realidad no percibimos sino la manera como nos afectan. No sólo las cualidades secundarias de los cartesianos, sino también las primarias, la extensión y sus accidentes, sólo pueden ser apariencias subjetivas. Únicamente tales apariencias constituyen el objeto de nuestro conocimiento empírico, en tanto que el curso de las mismas está sometido a leyes inmutables que hacen posible la ciencia y la previsión. Por lo demás, esas mismas leyes, lejos de enseñarnos algo sobre la naturaleza de las cosas en sí, solamente expresan las condiciones subjetivas del conocimiento. Pero si no sabemos nada de las cosas en sí, si no podemos afirmar nada sobre ellas, eso no prueba que sean nada. Nuestra ciencia, reduci-

da por su naturaleza al mundo de los fenómenos o de las apariencias reguladas, permanece muda frente al más allá inaccesible. Toda nuestra vida actual fluye en el seno de un universo fenoménico, y nosotros mismos no somos sino fenómenos. Kant, en efecto, extiende a la conciencia, identificada por él mismo como sentido interno, su teoría del sentido externo. De nuestro propio yo no tenemos más que un conocimiento indirecto y mediato, y también ese yo tiene como doble un yo en sí o un yo noúmeno, tan incognoscible como las otras cosas en sí. Encontramos establecido así el realismo agnóstico.

Vemos entonces a lo que se reduce la pretendida modestia de Kant. Por los términos en los que plantea el problema, y so capa de prudente reserva, se decide implícitamente por el realismo. Confiere a una afirmación gratuita un privilegio injustificable. Contrariando el precepto de Ockam: *non sunt multiplicanda entia...*, les impone a los idealistas puros el *onus probandi*. Les tocará entonces a ellos probar que la cosa en sí no existe; tarea tanto más ingrata, cuanto que el término no está definido, o no lo está más que por negaciones.

En todo caso, Kant define el dogmatismo desde el punto de vista del agnosticismo. Dogmático es todo el que pretenda determinar la cosa en sí, conocer lo incognoscible. Por otra parte, el dogmatismo puede tomar dos formas. Alegando una intuición suprasensible o una revelación interior, puede jactarse de penetrar en el seno de la realidad nouménica, más allá de los límites del mundo fenoménico. Se podría decir que éste es el dogmatismo místico; el de los visionarios y los metafísicos. Puede también, de manera ingenua, erigir la realidad sensible en realidad absoluta, identificar el fenómeno con el noúmeno. Tenemos entonces el dogmatismo empírico, el del vulgo y el de los científicos ajenos a la filosofía. Los materialistas caen en este segundo error; el primero fue el de Platón, Descartes y sus discípulos. Ambos errores provienen de un defecto común de crítica, de un uso no reflexionado de los principios del conocimiento. Su causa es la confusión, natural pero ilegítima, de lo absoluto con lo relativo. Los unos le atribuyen una realidad intrínseca a lo que no es real sino para nosotros; los otros le confieren a los principios *a priori* del entendimiento un valor incondicional, cuando en realidad sólo valen dentro de los límites de nuestra experiencia.

A pesar de la debilidad interna que pueda tener el realismo kantiano, no se podría desconocer el valor de sus críticas. Es cierto que el realismo empírico, al tomar su punto de partida fuera del pensamiento y pretender explicar al sujeto por el objeto, comete un verdadero círculo vicioso, porque el objeto no tiene su determinación sino en y por el pensamiento. Por otra parte, toda metafísica que, al tener como axiomas indiscutibles los principios del entendimiento, desconoce la relatividad de las categorías, ignora el lugar y la función de éstas en el sistema de la razón. En último análisis, tal metafísica reduce la razón misma a ser una colección de conceptos independientes entre sí, y, como todos se consideran absolutos con los mismos títulos, tales conceptos tendrán que entrar en conflicto y oponerse unos a otros en antinomias inextricables.

Pero si los metafísicos anteriores a Kant, en su mayoría o tal vez todos, merecieron los reproches que él les dirige ¿podría decirse lo mismo de Hegel? No se le acusará sin duda de desconocer la relatividad de las cosas con respecto al pensamiento, puesto que todo su sistema se apoya en ese principio. Tampoco se le acusará de aplicar las categorías sin discernimiento ni crítica. ¿Es acaso su lógica otra cosa que una crítica de las categorías, crítica innegablemente más profunda que la kantiana? En efecto, en Kant las categorías, determinadas de manera empírica, son criticadas desde un punto de vista estrecho y un poco arbitrario. Se limita a buscar si ellas pueden, sí o no, elevarnos hasta el conocimiento de los noúmenos. En Hegel cada una es considerada en su momento por sí misma, y es llamada, por decirlo así, a rendir testimonio contra ella misma al manifestar sus contradicciones internas. ¿Cuál es el principio del entendimiento que Hegel va a aplicar sin condiciones, sin haberse cuestionado su significado y su alcance? Sólo vemos uno, y es aquel por el cual se lo acusa de haberlo negado, precisamente por haberle fijado el sentido de manera definitiva: el principio de contradicción.

¿Dirá alguien que el dogmatismo de Hegel consiste precisamente en la negación de la cosa en sí? Después de todo, negar el mundo trascendente es una manera, como cualquier otra, de resolver el problema que su concepto nos plantea. Se pretende así conocerlo, si no en la realidad que se le rehusa, al menos sí en su nada. Determinarlo como pura nada es en verdad determinarlo. Muy bien; pero

entonces Kant también es dogmático. Si se nos prohíbe bajo pena de dogmatismo negar la cosa en sí, debería prohibirse también afirmarla. Ella seguirá siendo, fuera y por encima de la ciencia, un concepto limitativo, por esencia problemático; o mejor aún, es la pura posibilidad de una duda que no se podrá nunca aclarar, porque se ha negado por prejuicio la posibilidad de precisarla.

Ahora bien ¿es posible negar la cosa en sí sin dejar de afirmar la relatividad del fenómeno? Si el fenómeno ya no es la manifestación de una realidad absoluta, si no recibe del noúmeno el ser que le otorgamos, entonces posee por sí mismo ese ser, se afirma a sí mismo frente a la conciencia; en una palabra, el fenómeno es la realidad absoluta o la cosa en sí. Porque por fuerza, lo que no está en otra cosa está en sí mismo; por lo tanto, si se desprende al fenómeno de su soporte noumenal para hacerlo reposar sobre sí mismo, se lo erige como verdadero noúmeno. El fenomenismo es una palabra sin sentido; la idea de fenómeno no se entiende sino por la idea correlativa de noúmeno. Estas críticas se le han hecho con frecuencia al fenomenismo y nos parecen concluyentes, en la medida en que el fenomenismo pretenda distinguirse del idealismo. Un fenomenismo realista carece en efecto de sentido. Pero no sucede lo mismo con un fenomenismo idealista. La relatividad del fenómeno en el agnosticismo kantiano es de cierta manera triple: su realidad está constituida por una triple relación, primero con el sujeto que la percibe, luego con la totalidad de los demás fenómenos perceptibles y, por último, con el noúmeno que dice manifestar. Negar esta última relación no es, ni siquiera implícitamente, suprimir las otras dos. Al despegarlo de la cosa en sí, el fenómeno no se vuelve él mismo cosa en sí, si su realidad continúa estando ligada a la del sujeto cognoscente. Esto al menos se puede afirmar de los fenómenos del sentido externo. En cuanto al objeto del sentido interno, en cuanto a mí mismo, es verdad que no es posible, si se niegan las cosas en sí, continuar considerándome como un puro fenómeno. La realidad de los demás fenómenos consiste en ser para el yo; la del yo será la de existir por sí mismo y, al no ser relativo sino a sí mismo, podrá ser llamado absoluto. Tal conclusión sin embargo no debe disgustarnos, y, si existe en el kantismo una teoría que nos parezca inaceptable, es aquella tan extraña que, al rehusarle al yo el conocimiento inmediato de sí mismo, suprime de hecho todo conocimiento inmediato. Como si el conocimiento mediato no supusiera un

conocimiento inmediato, con la misma necesidad con que la luz reflejada supone una luz directa.

Hegel, por lo demás, no profesa exactamente el fenomenismo, tal como se lo comprende por lo general hoy. No es un precursor de Renouvier, ni de los neocríticos. Sin duda que, al rechazar los noúmenos, coloca por ese mismo hecho la realidad en los fenómenos; pero esa realidad en el fenómeno en cuanto tal es sólo una realidad inmediata y, por consiguiente, relativa e intrínsecamente incompleta. No es la realidad verdadera, sino de manera implícita y bajo la reserva de su ulterior desenvolvimiento. La realidad definitiva no es la que captan los sentidos, o la misma conciencia como tal. Esa realidad es accesible sólo a la razón y, en el fondo, no es más que esa misma razón. La realidad definitiva no es el fenómeno percibido, sino el fenómeno pensado. Pero el fenómeno pensado no es ya exactamente el fenónemo. La mediación no es un simple acontecimiento subjetivo; es a la vez objetiva y subjetiva. La extensión y profundización del saber no se reducen a un simple progreso de la inteligencia, en el que no participaría el objeto. No son en efecto un progreso, sino en cuanto nos revelan una verdad superior, más exactamente, una verdad más verdadera. El objeto del cual partimos era entonces un objeto relativamente falso, una apariencia que se disipa para manifestar la realidad de la cual no era más que el símbolo. El verdadero ser no es el inmediato o sensible, sino la Idea que éste revela, a la vez que disimula.

Por muy simples que estas verdades sean en el fondo, son sin embargo tan poco familiares, que espíritus muy lúcidos las olvidan o las dejan de tener en cuenta cuando se trata de juzgar al hegelianismo en su conjunto, de modo que, por el hecho de que Hegel coloque en el fenómeno la verdad de la cosa, lo consideran un fenomenista puro. Se podría decir más bien que para Hegel la verdad definitiva reside en el noúmeno, pero dándole a este término un sentido por completo diferente del kantiano; con mayor exactitud, restituyéndole su verdadero sentido. La verdad está en lo inteligible o, más bien, es lo inteligible mismo; pero lo inteligible es el objeto propio de la inteligencia; es, como decía Aristóteles, el acto cuya potencia es la inteligencia, y no una realidad trascendente, tan inaccesible al pensamiento como lo es a los sentidos. Por otra parte, entre lo inteligible y lo sensible no hay oposición absoluta, no

hay discontinuidad, no hay un abismo infranqueable. Lo sensible es lo inteligible presentido; lo inteligible es lo sensible comprendido. La filosofía no tiene nada que ver con un substrato quimérico de la existencia fenoménica. No nos hace salir de nosotros mismos, ni del mundo en el cual estamos encerrados. Como toda ciencia digna de ese nombre, la filosofía parte de la experiencia y no pretende dejarla atrás. Al menos no la deja atrás sino en cuanto la explica, y la experiencia explicada es otra cosa que la experiencia bruta. Su papel es descubrirnos la racionalidad interna del hecho empírico, y erigirlo así en verdad especulativa.

Así entendida, la filosofía de Hegel escapa en efecto a las objeciones que se le podrían hacer desde el punto de vista crítico; pero esta interpretación, corroborada por lo demás con reiteradas declaraciones del autor ¿no contradice acaso la opinión que le atribuimos anteriormente sobre la trascendencia divina? Afirmar un Dios inmanente, una razón interna a las cosas, puede todavía ser sólo una interpretación de la experiencia; pero concluir en un Dios trascendente ¿no es ya dejar atrás decididamente la experiencia? La palabra misma es ya una confesión. Es la que usa Kant para designar el uso ilegítimo de nuestra facultad de conocer. Afirmar un ser trascendente ¿no es precisamente hacer ese uso trascendente de los principios del entendimiento que él nos prohíbe?

Vamos a confesar sin ambages que el término no pertenece a Hegel. Si hemos creído poderlo utilizar, es porque nos parece el más apropiado para hacer resaltar esta verdad capital: el mundo tiene subsistencia en Dios y no Dios en el mundo. Si suprimimos esta conclusión suprema, para mantenernos en el punto de vista estricto de la inmanencia, llegaremos al siguiente resultado: la razón última de las cosas tiene ella misma su razón en las cosas. Esta es, podríamos decir, la fórmula misma del círculo vicioso. ¿Tendremos que resignarnos a no salir de él, porque Kant, colocándose en un punto de vista por completo diferente, condenó el uso trascendente de nuestra facultad cognoscitiva? Si él nos prohíbe ese uso, es porque en su sistema se abre un abismo infranqueable entre la realidad cognoscible y el ser trascendente. Para nosotros no hay tal. El ser sensible contiene implícitamente al absoluto, y nos elevamos de aquél a éste precisamente por una gradación continua.

La afirmación de la trascendencia divina no es más que el último término del proceso por el cual son puestos todos los grados intermedios del ser. El principio supremo de toda realidad nos aparece en primer lugar como una razón interna de las cosas, que alcanza su verdadero ser, es decir su ser para sí, sólo en la filosofía. Sin embargo, mientras que la filosofía sea concebida como una ciencia humana y, por consiguiente, como inherente al hombre, no hemos salido de la contradicción; nos encontramos más bien sumergidos en ella más que nunca. De acuerdo con la dialéctica del silogismo, basta en cambio, para hacerla desaparecer, invertir los términos de la relación, poner la verdad como subsistente en sí y por sí, y como aquello que le otorga la subsistencia a la naturaleza y al hombre. No hay entonces abismo que debamos franquear, ni salto desesperado a lo desconocido. El Dios trascendente no es otro que el Dios inmanente, no hay, en el verdadero sentido del término, un tránsito de uno a otro. Sólo hay un cambio en el punto de vista; lo que los lógicos llaman una inferencia inmediata. Hegel de hecho se eleva de uno a otro por una simple inversión de los términos en el silogismo especulativo. En definitiva, no es más que un cambio de forma. Sin embargo, este cambio posee una importancia considerable, ya que sólo así el pensamiento se libera definitivamente de la contradicción.

Quien admita en principio la dialéctica hegeliana, no creemos que pueda, sin ser inconsecuente, rechazar esta última e inevitable conclusión. Kant nos prohíbe concluir teóricamente en un Dios trascendente; pero lo que sucede es que él no cree tampoco que se pueda probar un Dios inmanente. De una manera más general, lo que sucede es que él no concibió nunca la elevación del espíritu humano al absoluto como un proceso de progresiva determinación. Lo consideró siempre como un paso inmediato, como un salto brusco al más allá. El dogmatismo, al cual se refirió, es aquel que se permite dar ese salto sin tomarse el trabajo de justificarlo. En cuanto al dogmatismo hegeliano, al no haberlo ni conocido, ni presentido, no tuvo por qué juzgarlo. En vano se buscará en toda su obra un argumento del cual se pueda uno valer, sin falsearlo, para atacar una doctrina de la cual no tuvo la más leve sospecha.

Si alguien se mostró infiel a las conclusiones del criticismo no fue Hegel, sino el mismo Kant. Hay más verdad de la que se le concede

hoy, en el reproche de inconsecuencia que le dirigió Cousin[16]. Aun en la pura teoría, al afirmar la realidad de las cosas en sí, traspasa él mismo los límites que le impone a nuestra razón. Basta, para convencernos, que nos refiramos a la solución de las antinomias dinámicas. Es claro que esa solución pierde todo significado, si la existencia de los noúmenos es considerada dudosa. En todo caso, en el orden práctico no sólo afirma Kant la realidad del mundo trascendente, sino que no duda en determinarla de acuerdo con nuestros conceptos morales. Se aventura así a dar ese salto metafísico que había declarado imposible.

Es cierto que no le concede el nombre de ciencia a sus propias afirmaciones, y se contenta con el término más modesto de creencias racionales. Pero si vamos más allá de las palabras, veremos que esa creencia es verdadera certeza. Uno podría sentirse tentado a admitir que, habiéndose reconocido la razón impotente para revelarnos el fondo de las cosas, su función se reduce a esclarecer nuestra decisión entre dos hipótesis por igual posibles. El valor absoluto del deber, con las consecuencias que de ello se siguen, sería la materia de una opción más o menos arbitraria, el objeto de una apuesta pascaliana. Pero consideramos que esa tesis es por completo insostenible. La apuesta de Pascal se dirige en definitiva a nuestro egoísmo, y el partido que él considera mejor es el más ventajoso. Optar por la religión es seguir nuestro interés bien entendido. Para Pascal, es cierto, una opción motivada así no tiene ningún valor moral, ni por consiguiente religioso. Tampoco le atribuye valor alguno a las prácticas exteriores, que son la inmediata consecuencia de esa opción. Pero cree en la gracia y, en particular, en la eficacia de los sacramentos. Acercarse a los sacramentos no significa estar salvo, sino abrir la puerta de la salvación. El espíritu sopla donde quiere; la gracia puede caer como el rayo sobre la cabeza más perversa o más abyecta; tiene, sin embargo, sus vías ordinarias y el mejor medio de encontrarla es, si se puede, salirle al encuentro.

La Religión dentro de los límites de la sola razón nos prohíbe asignarle a Kant pensamientos como éstos. La doctrina de la gracia bajo

16. Victor Cousin (1792-1867), importante filósofo francés que promovió un cierto eclecticismo, situado entre el empirismo, la filosofía escocesa del sentido común y el idealismo alemán.

su forma tradicional es, para Kant, un escándalo para toda conciencia recta; se agota en ingeniosos esfuerzos para conciliarse con la idea de una justicia absoluta. Si Kant consiente en admitir la gracia, lo hace despojándola de todo lo arbitrario. Para él no es más que un complemento sobrenatural del mérito, el cual supone el mérito y constituye su primera recompensa o, mejor todavía, es la manifestación de una suprema y omnisciente equidad que nos imputa por adelantado nuestros méritos futuros. La vida moral comienza para nosotros con el primer acto de buena voluntad, con el primer sacrificio ofrecido al deber imprescriptible. El que consideraciones de interés puedan, aunque fuera de modo indirecto, contribuir a volvernos virtuosos, resulta para Kant un absurdo lógico y una blasfemia contra la ley moral.

Siendo así, la afirmación moral no es asunto de escogencia. Aparece como indiscutible para cualquier razón, o por lo menos para toda sana razón. No se propone, sino que se impone, como el deber mismo con el cual se confunde. Entonces ¿en qué es inferior su certeza a la certeza teórica? En un solo punto, que Kant nos señala con precisión. Es subjetivamente suficiente, aunque objetivamente sea insuficiente. En otras palabras, la fe racional es una certeza sin evidencia: la afirmación que nos exige es inevitable, pero ciega. Obliga al espíritu sin esclarecerlo. De ello se sigue que el creyente, a la inversa del sabio, no pueda convencer a un adversario de que rechace su principio. Nunca podría ponerlo en contradicción consigo mismo. En una palabra, la certeza moral es para Kant por esencia diferente de la certeza física y de la certeza lógica. Es, sin embargo, certeza, y no propiamente una creencia, una creencia atemperada por la duda. El hecho de que esta certeza sea ciega, lejos de atenuar el carácter dogmático de sus afirmaciones, más bien lo acentúa.

Ahora bien, esas afirmaciones conciernen al noúmeno, al mundo de las cosas en sí. Existe por lo tanto un punto de contacto entre la conciencia del hombre y el más allá inaccesible. El noúmeno existe, es cierto, pero además está constituido de tal modo, que haga inteligible la moralidad. Además, su enlace con el fenómeno es objeto de una afirmación inmediata. No cabe duda de que el paso de uno a otro parece asumir la forma de una deducción. La determinación moral del noúmeno se presenta como un postulado; pero el

intervalo que separa a ambos mundos ha sido salvado por la afirmación del deber absoluto e incondicionado. ¿Cómo plantear un principio absoluto sin elevarse *ipso facto* por encima del mundo sensible, tal como lo definió la *Crítica*? Así, a pesar de todo cuanto se haya dicho de ella, la filosofía de Kant conserva el vicio fundamental del dogmatismo místico. En ella volvemos a encontrar los dos rasgos que caracterizan esta doctrina: la oposición absoluta entre lo sensible y lo suprasensible, y el paso inmediato de uno a otro. Kant es todo lo avaro que puede en afirmaciones trascendentes; pero se permite por lo menos una. Podríamos decir que redujo el dogmatismo a su mínima expresión, pero no se libró de él.

¿Cuál es entonces, según el mismo Kant, la novedad esencial de su doctrina y lo que considera como su propio descubrimiento? Hasta entonces se había colocado en el objeto el centro de la ciencia, pero él lo revierte al sujeto. Esto es lo que constituye, a su juicio, el valor permanente de su sistema y lo que le permite compararse con Copérnico. Consideramos que ése es, en efecto, el resultado capital del criticismo, el progreso inapreciable que le otorgó al espíritu humano.

Los filósofos anteriores habían preparado este progreso, y tal vez lo habían vuelto inevitable. En cierto sentido, el idealismo subjetivo podría gloriarse de haberlo realizado ya, y cuando el autor de la *Crítica* trata de insensato a Berkeley, no lo hace sin cierta ingratitud. Pero el idealismo subjetivo se asemeja demasiado al mundo de Pascal, cuyo centro está en todas partes. Un centro que está en todas partes no tiene apenas de centro más que el nombre, y para que el sujeto asuma la posición central ocupada antes por el objeto, es necesario que se le reconozca el carácter de unidad que se le atribuía antes al objeto. A pesar de su aparente multiplicidad y de su división en objetos particulares, el mundo objetivo del realismo fue considerado siempre como un todo real. Unos le asignaban límites, otros lo consideraban una extensión infinita o indefinida; pero todos estaban de acuerdo en reconocerle una verdadera unidad, como lo testifica el nombre mismo que ha conservado. Por el contrario, aquello que por analogía se puede llamar el mundo de los espíritus, aparece al sentido común como una multiplicidad pura e irreductible. Las conciencias individuales parecen otros tantos microcosmos, pequeños universos perfectamente cerrados y recíprocamente impenetrables.

Los espíritus están como dispersos en la inmensidad del mundo material y, si tienen entre ellos alguna comunión, la tienen por intermedio de los cuerpos a los cuales están ligados. Para erigir el idealismo como sistema coherente, no bastaba suprimir el mundo de los cuerpos o relegarlo a lo incognoscible. Era necesario darle al mundo de los espíritus la unidad interna que le faltaba. Hacía falta disipar la ilusión de la impenetrabilidad de las conciencias; ascender a la concepción de un sujeto universal, cuyos sujetos individuales no serían ya sino sus accidentes o determinaciones particulares.

Fue Kant quien dio ese paso decisivo para el porvenir de la filosofía. Dudó, hizo tanteos, avanzando unas veces y retrocediendo otras. Rompió decididamente con el idealismo subjetivo, sin llegar al idealismo absoluto. Se quedó a medio camino, en una posición insostenible. Si bien comprendió que ese yo, del cual hacía el centro del universo, no podía ser un yo individual, no le otorgó sin embargo la verdadera universalidad. Desconoció la conclusión necesaria de sus profundos análisis. ¡Qué importa! La vía estaba abierta y sus sucesores habrían de recorrerla hasta el final.

Si no se acepta nuestra interpretación ¿qué queda del criticismo? Un eclecticismo confuso, en el cual se mezclan sin penetrarse el realismo con el idealismo, el racionalismo con el empirismo; no conozco otro positivismo más cultivado y menos superficial que el positivismo francés; pero tampoco uno más complicado y hasta pasablemente enredado. Ahora bien, si no hemos falseado su significado, la evolución del criticismo tiene por término lógico la filosofía de Hegel. En ella aparece por vez primera en su estado puro el pensamiento fundamental de Kant, deslastrado de sus ambigüedades y restricciones, que llegan a volverlo irreconocible: la relatividad de las cosas para el espíritu. Sólo ahí, libre de toda pervivencia del pasado, ese pensamiento se otorga a sí mismo la ley de su desarrollo; sólo ahí, podríamos decir, vive por fin de su propia vida. Por ello mismo podrá entonces apropiarse de lo que tienen de verdad permanente las otras filosofías, y volver a edificar en forma sistemática la ciencia, cuyos fundamentos había socavado la crítica kantiana.

El dogmatismo prekantiano ha muerto. Ningún esfuerzo podrá hacerlo levantarse de su irremediable caducidad. Pero el criticismo, al evolucionar, se transformó él mismo en dogmatismo. Contra este

nuevo dogmatismo se invocarían en vano las conclusiones de la crítica kantiana. Se las apropió superándolas. Le dio a esa crítica la universalidad y la coherencia que le faltaban. Elevó a la plena autoconciencia el pensamiento inspirador del criticismo, y este pensamiento se reconoció como esencialmente orgánico, apto para fundamentar, tanto o más que para destruir. ¿Por qué extraña aberración se va a pretender reducirlo de nuevo a desempeñar este segundo papel? Hay que aceptarlo o rechazarlo todo entero; aceptar todo lo que él implica, o rehusarle todo valor. No es posible mantenerse en Kant. Hay que retroceder hasta Hume o avanzar hasta Hegel.

CONCLUSIÓN

NI EL EMPIRISMO puro, ni el kantismo, son posiciones lógicamente sostenibles. Creemos haberlo establecido suficientemente a través de todo lo que precede. Por otra parte, después de Kant se ha intentado, siempre sin éxito, dar marcha atrás, volver al dogmatismo que su *Crítica* condenó. Schopenhauer, cualquiera sea su talento de escritor, como filósofo no podría ser comparado con Hegel. Debió el éxito póstumo y momentáneo de su obra, menos a su valor metafísico, que a los sentimientos pesimistas que en ella encontraron su expresión más sistemática. El hegelianismo, por el contrario, desatendido, pero no refutado, abandonado a las declamaciones vanas y a las burlas fáciles de espíritus superficiales, conserva para el pensador sus derechos a un serio examen y, por así decirlo, su actualidad.

Creemos haber dado cuenta de los argumentos que se acostumbra dirigir en su contra, y cuyo único fundamento es un burdo malentendido. Hay, sin embargo, una última objeción en apariencia más plausible, aunque, en definitiva, igualmente poco fundada, pero que no queremos dejar pasar en silencio. Según algunos filósofos contemporáneos, todo pensamiento metafísico está encerrado en una alternativa. El primer principio de todas las cosas no puede ser concebido sino de dos maneras: como entendimiento o como voluntad. En Dios, uno de los dos poderes debe primar y limitar al otro. Ya en la Edad Media se planteó la cuestión en este sentido. Santo Tomás resolvió la pregunta en el primer sentido, y Duns Scoto en el segundo. Tomismo y scotismo son todavía hoy, podríamos decir, los dos polos de la especulación. Ahora bien, optar por el entendimiento es optar por el fatalismo, es negar la libertad en Dios y en el hombre, es también condenarse a ignorar la diferencia esencial entre lo real y lo abstracto, y sustituir el movimiento y la vida por

un sistema de conceptos inertes y rígidos. Optar por la voluntad es reintegrar lo real a su dominio propio, es restringir sin duda las pretensiones de la ciencia, pero es, por ello mismo, preservarla de los errores a los que puede conducirla la temeridad especulativa; es, por último, proclamar la libertad divina y hacer inteligible la libertad humana. Descartes, Kant, Schopenhauer, Schelling en su segunda filosofía, toman el partido de la voluntad; Spinoza, Leibniz, Hegel, el del entendimiento.

Tenemos que hacer un pequeño señalamiento. Si a Hegel, como a Spinoza o a Leibniz, se lo acusa de intelectualismo exclusivo, no es su exclusivismo lo que se le reprocha, sino más bien su intelectualismo. Se pretende sustituir ese intelectualismo con un principio no menos exclusivo, pero directamente contrario. Tal pretensión, sin embargo, nos parece por completo inadmisible. Entendimiento y voluntad son, en el fondo, términos inseparables. Pero si en rigor el entendimiento, como puro lugar o como sistema inmóvil de ideas, puede ser concebido por abstracción sin la voluntad, la afirmación recíproca no es verdadera. Sin entendimiento, la voluntad o el amor (algunos prefieren este término) ya no son sino palabras despojadas de sentido. Si todavía designaran algo, ese algo no sería más que un poder ciego y brutal; sin representación no hay escogencia, y sin escogencia no hay voluntad. Con cualquier nombre que adoremos ese poder despojado de entendimiento, no es otra cosa que la fuerza bruta; fuerza inmaterial, si se quiere, pero de ninguna manera espiritual. Lo que el sistema toma como principio es entonces la fuerza; a ella subordina la verdadera voluntad y el verdadero amor, junto con el entendimiento que los condiciona.

Por otra parte, el reproche que se le hace al hegelianismo sólo muestra que se lo conoce mal. Ya Spinoza y Leibniz se defendían, cada uno por su parte, contra la acusación de aislar el entendimiento de la voluntad. La voluntad en Spinoza es en principio la afirmación de sí, esencial a toda idea; también para Leibniz es la apetencia, inseparable de la representación. Se podría decir, sin embargo, que estos filósofos afirman la unidad indisoluble de ambos términos, sin otra razón que la experiencia o las necesidades del sistema. Hegel, en cambio, responde por adelantado, de manera implícita, a semejante insinuación. Si la **Idea** tiene para él, según su propia fórmula, "pies y manos", si ella es por excelencia un principio activo, una volun-

tad, no se lo debe al cumplimiento arbitrario de un principio extraño. Su actividad es su misma esencia, ya que esa esencia envuelve su negación y su paso a su contrario. En su concentración suprema dentro de sí, en tanto que Idea absoluta, es tanto voluntad como razón y, como lo vimos, es la misma Idea práctica, o la pura voluntad del Bien, la que opera de manera inmediata en esta definitiva realización, al recobrar la Idea teórica puesta anteriormente. Se ve entonces lo arbitrario que resulta considerar al hegelianismo como un intelectualismo exclusivo, y condenarlo por ello. La máxima originalidad del sistema consiste precisamente en suprimir las oposiciones del entendimiento y la voluntad, de lo real y lo ideal, de la razón teórica y la razón práctica, es decir, en términos más concretos, del pensamiento y la acción.

Si para refutar a un filósofo no basta con señalarle en sus escritos algunos errores de hecho, y ni siquiera demostrarle que se equivoca en algunas deducciones; si tampoco es suficiente imputarle gratuitamente absurdos manifiestos, entonces Hegel no ha sido refutado. De todas las filosofías hay una cuyos cimientos no han sido socavados todavía por la crítica, y que, entre las ruinas de los sistemas anteriores, se mantiene todavía de pie en su imponente integridad.

¿Quiere esto decir que esa filosofía representa el resultado definitivo de la especulación moderna? ¿que al pensamiento moderno, como al griego después de Aristóteles, no le quedan más caminos que declinar o dispersarse en investigaciones particulares? Los avances del positivismo podrían inducirnos a creerlo; pero esos avances están perdiendo velocidad y parecen próximos a detenerse. La visión cada vez más nítida sobre los límites de la ciencia propiamente dicha reconducirá hacia la filosofía, sin duda, a los espíritus que se preocupan por los grandes problemas. En materias como ésta, sin embargo, resulta imposible la previsión. No se puede prever la aparición del genio. Pero si fue necesario un Leibniz para refutar a Descartes, y un Kant para refutar a Leibniz, una sola cosa es cierta para nosotros: quien haya de refutar a Hegel, sea que aparezca mañana, o que se tarde varios siglos, será él mismo un Hegel. Únicamente absorbiendo en un sistema más vasto los resultados alcanzados por éste, le será permitido superarlos. Hasta entonces el hegelianismo seguirá siendo la más alta expresión del pensamien-

to filosófico, así como la más comprensiva; y, según la feliz expresión de William Wallace[21], continuará cortando el paso.

¿Quiere decir esto que debemos hacernos hegelianos? Si el término tiene que significar una adhesión irrestricta y total a todas las doctrinas profesadas por Hegel, sería pedir un imposible. La filosofía de Hegel es una verdadera enciclopedia. No es posible que en una obra tan compleja todas las partes tengan igual valor. Fatalmente, algunas deben ser más débiles, más conjeturales o menos profundamente elaboradas. Se trata de una herencia que no podría aceptarse sin beneficio de inventario. Además, ya pasó el tiempo de las escuelas y de las sectas, como las que conoció la Antigüedad. Aun dentro de aquellos ambientes relativamente cerrados, la doctrina del fundador estaba muy lejos de perpetuarse sin alteración. Es verdad que las fórmulas duraban a veces más que las teorías, y se vertía con facilidad el vino nuevo en odres viejas; pero el pensamiento no cesaba de evolucionar. Lo que sucede es que un sistema no es un dogma, y si la creencia literal puede ser admisible en alguna parte, no lo es ciertamente en filosofía. El espíritu no puede adherirse con sinceridad sino a aquello que comprende, y de hecho no acepta una doctrina, cualquiera que sea, sino repensándola por sí mismo y rehaciéndola a su medida. Una doctrina no se transmite sino alterándose, refractándose, por decirlo así, a través de medios en los que está llamada a penetrar. Cada pueblo, cada generación, cada individuo la interpreta a su manera. Por otra parte, el genio mismo no escapa a la ley común. Por más poderoso que sea el pensamiento de un hombre, en cualquier altura desde la cual domine a sus contemporáneos, sigue siendo siempre, bajo ciertos aspectos, un hombre de su tiempo y de su país. Habla su lengua, participa, al menos en algunos puntos, de sus pasiones y sus prejuicios. Cualquiera que sea el fondo impersonal e imperecedero de su obra, lleva en su forma la marca de una personalidad. Le ocurre en ello al filósofo, como al poeta o al artista. Toda obra humana tiene partes caducas, y aferrarse servilmente a la letra, es condenarse a traicionar el espíritu.

La Edad Media tuvo razón en proclamar a Aristóteles príncipe de los filósofos. Lo era en aquella época, en efecto, sin discusión, y debía

21. William Wallace (1844-1897), como profesor de Oxford, contribuyó con sus escritos y traducciones a la difusión del pensamiento idealista en Gran Bretaña.

seguirlo siendo hasta Descartes. El error de los escolásticos no estuvo en haberlo tomado por modelo, ni siquiera en haber perdido la esperanza de igualarlo, sino en haberse encerrado sistemáticamente en el círculo de las cuestiones que él había abordado, y en haberse aferrado con exclusividad a sus fórmulas. Ignoraban que los príncipes del pensamiento tienen por misión emancipar los espíritus, y no someterlos. No hay por qué temer que nosotros caigamos en los mismos errores. Nuestra época no está para la admiración sin reservas, ni para el respeto supersticioso. Menos que nunca estamos dispuestos a jurar sobre la palabra de un maestro, cualquiera que éste sea. Entonces, si nos volvemos hegelianos, no puede serlo sino en el sentido amplio del término. Admitiremos la influencia de Hegel, como actualmente admitimos la de Kant. No le pediremos soluciones hechas, respuestas indiscutibles a todas la cuestiones especulativas o prácticas, sino una nueva orientación, una concepción a la vez más amplia y más precisa de la ciencia filosófica, y de los procedimientos de los que ella dispone. Más que nunca pareciera que nos alejamos de Hegel y, en cierta manera, que le damos la espalda. Pero si su filosofía contiene la verdad del criticismo, si es la única de las doctrinas modernas que concilia, así sea de manera provisional, las antinomias del pensamiento kantiano, entonces fatalmente nos veremos conducidos a ella. Aun en el caso de que nuestros prejuicios durante mucho tiempo continuaran volviéndola sospechosa, nuestros propios esfuerzos para liberarnos de la contradicción y de la duda nos acercarán cada vez más a ella, y nos prepararán para comprenderla.

Obtendríamos sin embargo grandes ventajas, si emprendiéramos cuanto antes el estudio cuidadoso del hegelianismo. El primer resultado de ese estudio sería recordar a los filósofos la importancia capital de su ciencia, y su gran dignidad. Aun entre los defensores y los representantes de la filosofía, demasiados hay que se han dejado convencer en parte por los sofismas de sus adversarios. Por el hecho de no ser una ciencia como las otras, se llega a concluir demasiado pronto que no es ciencia; se pasa a no ver en ella sino una síntesis subjetiva, una especie de híbrido entre la novela y el saber positivo. Su tarea no consiste en extender con hipótesis nuestra visión mental más allá de los límites de lo cierto. Claro está que la hipótesis no le está prohibida, como no lo está para las ciencias particulares; pero convertirla en su dominio propio es desconocer

su dignidad y desnaturalizar su concepto. Si la filosofía se opone a la ciencia positiva, lo hace como la comprensión de las cosas frente a su simple conocimiento. No tiene por objeto acrecentar nuestro saber, sino más bien profundizarlo; su función es descubrir la lógica interna de los hechos, su racionalidad originaria o, en una palabra, comprenderlos. Vemos así cómo la filosofía puede coexistir con la ciencia, sin que la excluya, y que si la subordina, lo hace en un sentido puramente ideal. Vemos también que la ciencia positiva no puede como tal condenar la filosofía, como tampoco justificarla.

Parece, en todo caso, que la filosofía presupone a la ciencia, así como la comprensión de un hecho supone su constatación, y podríamos inclinarnos a concluir que, antes de la culminación de la ciencia, toda filosofía es una tentativa prematura. Semejante razonamiento se refuta por su sola generalización. Si las funciones superiores del pensamiento tuvieran que permanecer suspendidas hasta que las demás hubieran culminado sus tareas, como estas tareas son en cierta forma infinitas, las funciones superiores no se ejercitarían nunca. La ciencia no esperó, para nacer, hasta que la experiencia vaga no tuviera nada más qué decirnos. Los naturalistas comenzaron a clasificar las especies antes de haberlas descubierto todas. Los físicos emprendieron sus investigaciones antes de que las matemáticas estuvieran terminadas. La tarea de la ciencia universal y, más en general, la de la civilización, había que emprenderla por todas partes a la vez, aunque en algunos terrenos el trabajo se detuviera a ratos, hasta que el progreso realizado en otros permitiera retomar con provecho esa tarea. Esta empresa gigantesca, que involucra y resume a todas las otras, no podía acometerse sin titubeos y sin equivocaciones. Así, las diversas investigaciones, aunque distintas y en cierto sentido independientes, siguen siendo solidarias, y cada parte del conjunto debe sus progresos a la colaboración de todos.

Sin embargo, para que en una época como la nuestra, preocupada por la precisión científica y el rigor metódico, la filosofía haga algo distinto de vegetar en la oscuridad, es necesario que ella misma conserve ante todo la conciencia de sus derechos y de su elevada misión. No puede, sin degradarse, aceptar el papel subalterno al que algunos quieren reducirla. Debe volverse sin duda cada vez más científica, pero no erigiendo construcciones apresuradas sobre los úl-

timos y los más discutibles resultados de las ciencias, ni apropiándose sus métodos, insuficientes para su objeto. Lo que debe solicitar a los resultados de las ciencias particulares, es que le aclaren de manera más completa el significado de los principios que las guían. Por otra parte, debe tomar conciencia cada vez más clara del método que le es propio. Ese método no es precisamente nuevo, y, aunque Hegel le ha dado su más exacta formulación, es el mismo que desde Platón han practicado todos los grandes metafísicos, de manera más o menos consciente. Es el único que puede convenirle a la ciencia absoluta, quiero decir, a una ciencia que no acepta recibir ciegamente sus principios de la experiencia y del sentido común, sino que pretende criticarlos y, en cierto sentido, demostrarlos.

Así, la filosofía proseguirá su tarea de volver cada vez más inteligible el universo. Continuará progresando a la manera que le es propia, es decir, extendiendo y precisando su imagen sistemática del mundo ideal y del mundo real, la misma que han ayudado a completar los pensadores de todas las edades, a pesar de sus aparentes divergencias. Su tarea no estará terminada sino el día en que, habiendo alcanzado en sus deducciones últimas las generalizaciones supremas de las ciencias, las unas encontrarán en las otras su definitiva consagración. Se habrá constituido entonces, de manera definitiva, la unidad del saber humano. La **Ciencia** dejará de ser una palabra o una generalidad vana, para convertirse en la realidad soberana. Que ese ideal, que Hegel vislumbró, no hubiera sido alcanzado por él, lo concedemos sin ninguna reticencia, y él mismo, sin duda, lo hubiera concedido con facilidad. Que sea en sí inaccesible, es lo que no puede admitirse, sin desesperar de la razón. Que su realización exceda para siempre el poder intelectual otorgado a nuestra especie, es lo que no nos está permitido decidir. En todo caso, es ese el objetivo hacia el que deben convergir los esfuerzos de los filósofos y de los científicos.

En resumen, no reivindicamos para Hegel el título de doctor infalible. Aunque, como Aristóteles, tuviera que esperar durante siglos un continuador o un rival digno de él, no tendría por qué concentrar hasta entonces sobre él de manera exclusiva la atención y los esfuerzos de los espíritus filosóficos. Continuaremos estudiando a sus antecesores y sacando provecho de ese estudio. Descartes y Leibniz no han hecho olvidar a Aristóteles ni a Platón, y después de

Kant continuamos leyendo a Leibniz y a Descartes. Por otra parte, no cesaremos de debatir por nuestra cuenta las grandes cuestiones que esos pensadores intentaron resolver. Así pues, en definitiva, cada uno de nosotros no puede pensar sino con su propia razón. Pero creemos que, entre los maestros más eminentes de la inteligencia humana, Hegel tiene un lugar asegurado, y nos parece que el último de los grandes sistemas filosóficos está llamado a ejercer sobre los espíritus una influencia tan profunda y tan duradera como las más célebres doctrinas anteriores.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 1995
en los Talleres Gráficos
de Editorial Nomos
Bogotá

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

¿Es posible comentar la **LÓGICA** de Hegel en un texto de fácil lectura? Georges Noël lo consigue en esta obra ya clásica. Lenin tachó este pequeño comentario de idealista, pero lo leyó con atención. Para dar a conocer la estructura fundamental de esa difícil obra hegeliana, Noël la confronta con la doctrina de Kant, con lo que logra destacar el meollo de la misma. Con admirable sencillez, va exponiendo sus tres grandes momentos: **la doctrina del Ser, la doctrina de la Esencia y la doctrina del Concepto**. Con la primera se recuperan las categorías de la metafísica tradicional centrada sobre el Ser. En la segunda se elabora una deducción de las categorías de la reflexión, según el espíritu de la filosofía crítica de Kant. En la tercera, la doctrina del Concepto, Hegel expone su propuesta especulativa como superación de los momentos anteriores. El texto consigue, así, introducirnos de manera directa al corazón mismo del pensamiento hegeliano.

creative commons

editorial universidad nacional

ISBN 958-17-0145-1

9 789581 701452